

259

ANNO IX - GENNAIO-MARZO 1947 - N. 1



Biblio
cam.

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFIZIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

9
1947



DIREZIONE: PONTIFIZIO ATENEO SALESIANO - PIAZZA CONTI REBAUDENGIO 22 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (TO)

Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°

SOMMARIO

ARTICOLI : De extensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati : Sac. E. FOGLIASSO, S. S., pag. 1. — Recenti sviluppi della filosofia dell'essere : Sac. Prof. L. BOGLIOLO, S. S., pag. 65. — Libertà nella scelta della vocazione : Sac. Prof. V. PANZARASA, S. S., pag. 81. — La XX settimana sociale dei cattolici italiani : Sac. Prof. G. GEMMELLARO, S. S., pag. 103. — Metodo della vigilanza, *MINIMUS*, pag. 122.

RECENSIONI : C. GIACON : *Le grandi tesi del tomismo*; D. L. Bogliolo, pag. 129. — C. MAZZANTINI : *Eracito*; D. L. Bogliolo, pag. 130. — V. MARCOZZI S. J. : *La vita e l'uomo*; G. Dalla Nora, pag. 132. — Dott. G. CACCIATORE : *S. Alfonso e il Giansenismo italiano*; D. E. Valentini, pag. 133. — Dr. A. ARTHUS : *Comprendre pour mieux agir*; D. G. Lorenzini, pag. 133. — G. DEL VECCHIO : *La giustizia*; A. Ellena, pag. 134. — G. MARCHELLO : *Il problema dell'Unità Sociale e il Diritto*; A. Ellena, pag. 136. — F. MILANI : *Cause e natura della seconda guerra mondiale*; D. G. Zampetti, pag. 138. — G. OLIVERO : *Gli acquisti degli Enti Ecclesiastici nel diritto italiano*; D. A. Pugliese, pag. 139. — Prof. G. FERROGLIO : *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa*; D. A. Pugliese, pag. 140. — P. OPPENHEIM : *Ius Liturgiae Baptismalis*; D. A. Pugliese, pag. 141. — G. STOCHIERO : *Il Beneficio Ecclesiastico in provisone*; D. A. Pugliese, pag. 141. — F. DELLA ROCCA : *Istituzioni di Diritto Processuale Canonico*; D. A. Pugliese, pag. 142. — FELIX M. CAPPELLO S. J. : *De Sacramentis*; D. A. Pugliese, pag. 143.

ABBONAMENTO ANNUO A "SALESIANUM"

ITALIA L. 600 — ESTERO L. 1000

OGNI FASCICOLO: ITALIA L. 200 — ESTERO L. 300

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo :
Direzione *Salesianum* - Piazza Conti Rebaudengo 22 - Torino

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo : Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).

Articoli

DE EXTENSIONE IURIDICI INSTITUTI EXEMPTIONIS RELIGIOSORUM LOGICE ATQUE HISTORICE CONSIDERATI

SUMMARIUM. — Finis atque extensio huius studii. — a) PARS DOCTRINALIS : I. Quomodo exsurgant atque determinentur iuridicae relationes inter religiones et Ordinarium loci. — II. Effectus positivarum subductionum in figuram iuridicam religionum : 1) quid secumferat in vigenti disciplina principium fundamentale de Superiore interno distincto a Superiore externo; 2) Undenam exsurgat duplex seu internum et externum regimen religionum; 3) Regimen internum non idem est ac regimen privatum; 4) Vindicata « publicitas » regiminis interni seu potestatis Superiorum religiosorum non contradicit doctrinæ Suaresii; 5) Negotia quae a priori haberi possunt comprehensa in sphaera regiminis interni et quae talia esse declarat ecclesiasticus Legislator. — III. Causæ quæ determinarunt ut Superiores religiosi in externum, Ordinarius autem loci in internum regimen partes obtinerent. — IV. Distinctio inter internum et externum regimen religionum nonnullis propositis deductionibus illustratur. — V. Quomodo appareat physiognomia exemptionis stricte dictæ religiosorum: 1-14 variae considerationes circa indolem, specificationem, etc. exemptionis. — VI. Nonnullae animadversiones in traditionales divisiones exemptionis (1-8). — VII. Quomodo omnes subductions religionibus concessae possint reduci ad communem qualificationem exemptionis: 1) Potestas Ordinarii loci in religiosos videtur distinguenda in late atque stricte dictam iurisdictionem; 2) Quomodo solidetur doctrina indolis publicae potestatis Superiorum religiosorum instituta comparatione huius potestatis cum charactere potestatis Ordinarii loci a qua concessae sunt subductions quibus fruuntur religiones; 3) De relatione inter exemptionem late dictam et ambitum interni regiminis religionum. — VIII. De directa iustificatione propositae distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem: 1) coram doctrina veterum canonistarum; 2) coram dubitationibus atque limitationibus arbitrarie appositis ab hodiernis canonistis; 3) coram terminologia Codicis I. C.; 4) Duo alia argumenta in confirmationem praecedentis iustificationis. — IX. Elementa ad parandam definitionem exemptionis religiosorum generice sumptae: 1) Nota distinctiva cuiuscumque subductionis religiosorum; 2) Criterium ad detegendas normas quae agunt de exemptione religiosorum; 3) Descriptio exemptionis religiosorum (tam stricte quam late dictae). — X. Conclusio: exemptio religiosorum in systemate disciplinae canonicae.

b) PARS HISTORICA atque

c) PARS ANALITICO-SYSTEMATICA (*ad subsequentes fasciculos*).

Finis atque extensio huius studii.

Iuridicas relationes inter Ordinarium loci et religiosas familias scientifice ordinandas esse fundamentali distinctione inter *Exemptos* et *Non-Exemptos* vetus legislatio canonica iamdiu docuit, confirmatque Codex I. C. (can. 488, n. 2;

n. 500, §§ 1-2; 615, etc.); inde venit ut haud discussa forma mentis religiosi communiter habeantur in unaquaque dioecesi hinc illinc distincti, prout nempe *Exempti* vel *Non-Exempti* sunt.

E contra, quin contradicatur huic fundamentali distinctioni religiosorum in *Exemptos* et *Non-Exemptos*, subsequentem formam mentis corrigendam esse indubitanter commendant tum ipsius Codicis I. C. normae, quae revera plures gradus subiectionis Ordinario loci variis categoriis religionum decernunt, tum praesertim istiusmodi normarum ad quotidianam praxim fidelis deductio.

Nunc vero, plures vigere *gradus exemptionis* hucusque unus Cl. mus Larraona aperte professus est (1), atque non semel factae declarationis soliditatem data occasione probavit; commentaria vero Codicis I. C. hanc pluralitatem exemptionis religiosorum, in genere, aut adnotare prorsus omittunt, aut eiusdem existentiam perfunctorie atque incertis verbis admittunt (2).

Hinc in animo nobis fuit pro viribus ostendere connectionem inter tot gradus libertatis quos Codex I. C. decernit variis categoriis religionum circa dependentiam ab Ordinario loci, seu criticum examen instituere in iuridicum institutum exemptionis religiosorum, ut pateret in ipsius provincia illas quoque libertates recipiendas esse quae religiosis *non-exemptis* iure communi concessae sunt.

Hoc criticum examen primum sane dirigi debuit ad analysism vigentis disciplinae Codicis I. C., scilicet ad conficiendum ordinatum conspectum canonum qui agunt de libertate religiosorum quo pateret revera dari plures subductiones ab Ordinarii loci potestate secundum varias categorias religionum.

Ex hac analysi inquisitio statim protracta est ad considerationem doctrinalem, nempe ad solvendam quaestionem: Utrum liceat vocare *exemptiones* illas quoque subductiones quibus fruuntur religiones *non-exemptae*.

Cum autem oeconomia Codicis I. C. circa multiplices subductiones secundum varias categorias religionum haberi sane debeat ut effectus finalis historicae evolutionis quod attinet ad relationes iuridicas Ordinarii loci cum variis categoriis religionum, huic quoque implexae investigationi incumbere debuimus.

Nimia autem extensio primae partis nostri studii — quae caeterum, etsi valde prolixa, pro fine nobis imposito nonnisi praeliminaris haberi potest — nobis suasit ut statim proponeremus partem doctrinalem, dein historicam, parti vero quae prima fuit in nostra investigatione ad speciale synthesim redactae, nempe ad describendam physiognomiam uniuscuiusque categoriae religionum quoad suas relationes iuridicas ad Ordinarium loci, novissimum locum reservaremus.

Ita ergo in prima et tertia parte logicam, in secunda historicam considerationem factam circa extensionem iuridici instituti exemptionis religiosorum illustramus.

(1) Cfr. *Commentarium Codicis* in « *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* » (quod deinceps sola sigla CpR. afferemus), VI (1925), p. 29. Eiusdem Cl. mi A. saepe citandum erit, utpote fundamentale, studium *De potestate dominativa publica* quod publici iuris factum est in *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, Romae, 12-17 nov. 1934, vol. IV; citatio autem semper fiet hoc modo: *De potestate dominativa publica*, p.

(2) V. infra nota 144.

I. — Quomodo exsurgent atque determinentur iuridicae relationes inter religiones et Ordinarium loci.

Etsi in conceptu exemptionis emineat aspectus privilegiae concessionis libertatis, praetermitti nequit pars providentiae iuridicae quae procedit a vera exigentia ad quandam libertatem. Proinde, a consideratione libertatis quam Legislator ecclesiasticus concessit illis religiosis quos antonomastice exemptos appellat, seiungi nequit consideratio illius portionis libertatis qua primum ipsi exempti, sed et caeteri quoque religiosi *egent* ut congrua ratione proprium finem in Ecclesia assequi possint, atque de facto a iure communi obtinuerunt, priores exemptione (stricte dicta), alteri aliis subductionibus quae ad eundem finem concedendi necessariam autonomiam tendunt.

Hinc sermo de relationibus iuridicis inter religiones et Ordinarium loci non a declarata earum subiectione eidem Ordinario, sed ut a fundamento ipsarum relationum incipiat necesse est. Evidem alia est quaestio de habitudine Ordinarii loci ad *statum religiosum* (qui necessario sane ordinatur ad sacram hierarchiam (3), alia quae respicit relationes iuridicas Ordinarii loci ad *formas concretas* huius status seu ad *religiones*. Istaen enim formae concretae status religiosi, etiam praecisione facta a qualibet positiva subductione ab Ordinario loci, tales vel structura vel charactere esse possunt ut impossibile sit statuere

(3) Causa fundamentalis specialium relationum exsurgentium inter Ordinarium loci et religiosas familias agnoscenda est « publicitati » professionis perfectionis christianaee a religiosis factae in Ecclesia (Can. 1308, § 1), unde oritur eorundem status *publicus* atque *fundamentalis* seu *cardinalis* (Can. 107; cfr. LARRAONA, Cpr., II [1921], p. 137), qui « ab omnibus in honore habendus est » (Can. 487). Ordinarius autem loci nequit ignorare hanc publicam professionem, nec huic proposito assequandae christianaee perfectionis publico voto firmato se alienum facere. Evidem agitur de obtinendo, et quidem perfectiore modo, ipso fine cuius gratia « *Spiritus Sanctus [illum] posuit regere Ecclesiam Dei* » (Act. XX, 28). Scilicet, « *status religiosus secundum se et quoad substantiam suam ad ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit, atque ita dici potest esse de iure divino, non praecipiente sed consulente* » (SUAREZ, *De relig.*, tract. VII, lib. III, c. III, n. 3; *Opera omnia*, t. XV, p. 230, a). Quae autem iuris divini sunt, etsi tantum consulentes, irrita manere non potuerunt; proinde, status religiosus quoad suam substantiam, prout nempe est publica professio consiliorum D.N.J.C. quae publice denuntiat sanctitatem Ecclesiae, necessarius est (cfr. APPELTERN, *Compendium paelectionum Iuris Regularis* [1923], q. 18, p. 13). Verum, status perfectionis de sua essentia exigit ut qui publice eum profitetur, publice se submitat iis qui ex accepta potestate supernaturali possunt ipsum auctoritative dirigere in viam perfectionis, scilicet necesse est ut qui publice religiosus agnoscatur emitat saltem implicitum votum obedientiae sacrae hierarchiae circa ea quae de essentia pertinent ad perfectionem christianam (SUAREZ, o. c., tr. VII, lib. II, c. XVIII, n. 12; *Opera omnia*, t. XV, p. 221, a).

Ergo Episcopi aliquorumque Ordinarii loci necessario curam suscipere debent de statu religioso quippe qui necessarius est in Ecclesia, consequenter curam gerere debent de concretis seu practicis formis huius status, seu speciales relationes sortiuntur cum iis qui publica professione christianaee perfectionis specialiter ordinantur ad sacram hierarchiam.

Adnotari autem expedit novam rationem obedientiae inductam per vitam coenobiticam, qua profitentes statum religiosum seipso mancipia tradiderunt in potestatem electi Superioris, essentiali rationi obedientiae religiosae contradicere non potuisse, sed ipsi sane accessisse. Tantum per exemptionem serius obtentam ecclesiastica iurisdictio quae in Superiorum religiosos obvenit — et qua mensura concessa fuit — hanc dependentiam a sacra hierarchia in ordinibus exemptis emollivit aut prorsus abruptit.

tamquam principium fundamentale ipsarum omnimodam dependentiam ab Ordinario loci.

In primis, semel ac iure positivo admissum sit Superiore internum religiosum distinctum esse debere a Superiore externo, necessario sequitur vel minimam autonomiam ab Ordinario loci huic Superiori competere (4). Si autem iure positivo admissum fuerit religiones posse fines unius dioeceseos praetergredi atque organice regi ab uno Superiore religioso, iam patet relate ad Ordinarium loci quamdam differentiam oriri inter religionem monodioecesanam atque religiones pluridioecesanam (5). Tandem, si iure positivo agnatum fuerit religiones

(4) Evidem, sepositis exigentiis organizationis pluridioecesanae atque characteris clericalis religionum, relationes religionis monodioecesanae cum Ordinario loci fangi possunt iuxta sequentes suppositiones :

1) Supposito in Ordinario loci iure condendi novam religionem inconsulta Sede Apostolica, evenire potest ut :

a) ipse Ordinarius fundator sit atque inde Superior novae religionis ;

b) vel alius sit conditor atque ab Ordinario postulet iuridicam approbationem novae religionis.

2) Supposita autem vigenti disciplina qua Episcopus nequit condere vel approbare novam religionem inconsulta Sede Apostolica (Can. 492, § 1), patet in hac tertia factispecie (c) Ordinarium loci cum nova religione illas sortiri iuridicas relationes quas ius canonicum positive pro universa Ecclesia determinat.

Nunc vero, positis his factispeciebus, ita in unaquaque earum iuridicæ relationes Ordinarii loci cum religiosis determinatae videntur :

a) In hac factispecie cum in eadem persona cumulentur ius Ordinarii atque ius Superioris religiosi, patet illam tantum libertatem exigere posse quam constitutiones, non obstante voto obedientiae, singulis sodalibus in suis relationibus cum legitimo Superiori necessario, seu iure naturae, recognoscere debent. At hoc in causa iam non agitur de relationibus inter religiosos et Ordinarium loci *simpliciter*, sed de relationibus inter religiosos et Ordinarium loci qui *exceptionaliter* est una simul Superior religiosus.

b) In hac secunda factispecie Ordinarius loci causa quidem est iuridicæ existentiae novae religionis, proinde in hypothesi vigenti disciplinae contraria (Can. 493), eousque devenire potest ut a prædecessoribus approbatam religionem suppressimere possit, at non inde sequitur ipsum per se evadere posse Superiore internum istiusmodi religionis. Quod si — re sane semper hypothetice considerata — ipsum supponimus tamquam conditionem concedendæ approbationis imponere ut habeatur Superior internus, vel supponimus ipsos religiosos sua sponte Ordinarium in Superiore internum eligere, transitus fit ad primam factispeciem. In hypothesi vero Superioris interni distincti a Superiori externo seu ab Ordinario loci, quam nunc consideramus, patet aliquotam subiectiōnis religiosorum huic Superiori interno esse reservandam cum consequenti liberatione ab Ordinario loci, secus dicendum esset aut Superiore religiosum esse vicarium Ordinarii loci (at hoc in prima tantum factispecie dari potest), aut duos Superiores in eodem gradu pro eadem communitare dari, quod sane admittit nequit. Quousque autem ex iure tum naturali tum divino-positivo se protendat haec libertas dicemus infra agentes de regime interno religionum.

c) Tandem, in tertia factispecie, ut iam supra dictum est, tamquam principium statui debet Ordinariorum loci ipsam religionem e propria dioecesi nondum prætergressam seu stricte monodioecesananam subiectam habere « *ad norman iuris* » (Can. 492, § 3), i. e. potestatem Ordinarii loci in religionem quoque monodioecesanam limitari non modo a iure naturali atque divino-positivo (ut infra demonstrabitur), sed etiam a positivis præscriptionibus vigentis disciplinae canonicae.

Ex dictis ergo sequitur, excepta factispecie in qua Ordinarius loci simul evadit Superior Internus religionis, aliquam libertatem necessario obvenire ipsis religionibus monodioecesianis.

(5) Haec limitatio exsurgit non modo ab officio non laedendi ius caeterorum Ordinariorum, sed revera in favorem religionis, nam in religionibus pluridioecesani augetur distinctio inter potestatem Ordinarii in singulas domos et potestatem eiusdem Ordinarii

inter se distingui prout clericales vel laicales sunt (can. 488, n. 4), propter intimam connectionem quam vita christiana habet cum vita clericali, iam potest a priori coniici religiones clericales, caeteris paribus, potiorem laicalibus obveniente autonomiam exigere.

Proinde in vigenti disciplina, etsi ab aliqua hypothetica lege ecclesiastica praeciperetur ut omnes religiones quae nunc sunt in Ecclesia reducerentur ad maximam possibilem subiectionem potestati Ordinarii loci, adhuc tres fontes libertatis superessent, nempe :

- 1) distinctio Superioris interni a Superiore externo,
- 2) exigentiae organizationis pluridioecesanae,
- 3) exigentiae characteris clericalis religionum (6).

Nunc vero, ut iam supra declaravimus, positivae normae de libertate reli- giosorum viam stramat a strictis exigentiis substantialiter secutae sunt, seu antedictum rudimentale schema subductionum congrua ratione compleverunt; proinde facta hac declaratione, iam ex parte coniici potest in sermone de exemptione

in regimen totius religionis Evidem neminem fugit nonnisi valde praecariam evadere posse harmoniam Ordinariorum locorum quibus tamquam speciali collegio devoluta fin- gatur potestas quae uni Ordinario in religionem monodioecesanam competere potest; etenim et mutabiles dispositiones in successore uniuscuiusque Ordinarii, et forte exorta distantia inter dioeceses in quibus religio proprias domos habet per diffusionem eiusdem religionis in dissitis regiones, praedictae aequiparationi potestatis collegii Ordinariorum potestati unius Ordinarii in religionem monodioecesanam solide adversantur. Proinde, etsi adamassim determinari nequeat quoisque structura pluridioecesana transferat limites liber- tatis religionis in qua Superior internus distinctus sit a Superiore externo, absurdum esset momentum huius elementi parvipendere. Caeterum, historia docet statim ac admissae sunt religiones habentes structuram pluridioecesananam, necessarios fuisse positivos interventus Sanctae Sedis.

Merito ergo Cl.mus Larraone monet : (potestas Ordinarii loci in Congregationes pluri- dioecesanas) « nec iure accurate definitur nec fere valet sub hoc respectu iuridico, limi- tibus certis ac fixis circumscribi, ac proinde ut unitas regiminis, spiritus et ministeriorum conservari possit, ex parte Ordinariorum maxima prudentia ac moderatione opus est in exercenda eorum potestate, semper etiam supposita bona voluntate, praedicta pericula imminebunt et quidem eo maiora ac frequentiora quo plures erunt dioeceses ad quas exten- datur Congregatio » (CpR., V [1924], p. 144). Cfr. etiam WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 397, p. 420; MUZZARELLI, *Tractatus canonicus de congregationibus Iuris Dioecesani*, n. 102, p. 93-94 et nota 27.

Caeterum exemptio data est « quo melius in religiosis ordinibus omnia essent inter se apta et connexa, ac sodales singuli pacato et aequabili vitae cursu uterentur, denique ut esset incremento et perfectioni religiosae conversationis consultum » (Const. S. P. Leonis XIII, *Romanos Pontefices*, 8 maii 1881, § 7; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 582, p. 173); partialis vero exemptio agnita est Congregationibus Iuris Pontificii, ne actum esset « de administrationis unitate ac regiminis » (Const. S. P. Leonis XIII, *Condite a Christo*, 8 dec. 1900; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 644, p. 562).

At rationes quae afferuntur in Const. *Condite a Christo* ad iustificandas noviter decretas providentias pro congregationibus Iuris P. per se valent pro omnibus congregatio- nibus pluridioecesani, ideo etiam Iuris Dioecesani tantum : « ...Quia nimur in dioeceses plures propagantur, eodemque ubique iure unoque utuntur regimine; ideo Episcoporum in illas auctoritatem opus est temperationem quamdam admittere certosque limites... » (GASPARRI, *Fontes*, III, p. 562).

Merito ergo Cl.mus Larraona asserit figuram harum congregationum « ex omni parte sese [offerre] ut temporaria et transiens » (CpR., V [1924], p. 145, nota 95).

(6) Evidem characteris clericalis religionis hoc saltem efficit ut Superior religiosus evadat necessarius intermediarius inter religiosos clericos et Ordinarium loci; scilicet aliquos limites inducit in relationes inter Ordinarius et religiosos clericos.

religiosorum non immerito comprehendendi considerationem subductionum quae in Codice I. C. non veniunt sub nomine (strictae dictae) exemptionis. At quo evidentior fiat rationabilitas huius agendi rationis expedit ut examini subiificantur effectus positivarum subductionum in figuram iuridicam religionum; « subductionum » dicimus, ergo tam illius subductionis quam Codex antonomastice vocat exemptionem, quam caeterarum subductionum quas nos hic et deinceps appellabimus *exemptionem late dictam*, remittentes subsequentibus paragraphis plenam iustificationem delectae terminologiae.

II. — Effectus positivarum subductionum in figuram iuridicam religionum.

Ut suo in loco, seu in exploratione physiognomiae exemptionis religiosorum melius declarabimus, dicendum est hanc exemptionem hoc proprium habere ut concessae libertatis mensura manifestetur in primis ac praecipue (7) potestate Superioribus internis obvenienti. Etenim, non singulis religiosis libertas prouenit sed societati (8), atque ab ea in membra descendit; concessa sane exemptione non eo tendit ut singuli religiosi prae caeteris christifidelibus magis a potestate Ordinarii loci liberi reddantur, sed e contra, sarta tectaque subiectione singulorum, tum qua fideles, tum qua religiosi, exemptio in bonum corporis socialis seu religionis data, hanc subiectionem ab Ordinario loci transfert in potestatem Superioris Interni, seu ab ordinaria hierarchia ad peculiarem hierarchiam singulae religioni propriam quae a legitima auctoritate ecclesiastica vel fundamentaliter vel in determinatis negotiis priori sufficitur.

1) *Quid secumferat in vigenti disciplina principium fundamentale de Superiori Interno distincto a Superiori Externo.*

Nunc vero, haec rudimentalis declaratio circa relationem inter quantitatem libertatis concessae religionibus et extensionem potestatis Superioribus decretae perficienda est analysi physiognomiae iuridicae religionum quae praebetur a vigenti disciplina canonica.

In primis sane notandum est iure Codicis nomen *religio* sumi tamquam communis appellatio Ordinum et Congregationum ita ut Ordines et Congregations

(7) Dicimus sane: «*in primis ac praecipue*» quia concessa libertas manifestatur etiam in negotiis quae ex iuris praescripto in vigenti disciplina reservantur Sanctae Sedi, et proinde quin ex decreta subductione huiusmodi negotiorum a potestate Episcoporum proveniat specialis potestas in Superiorum Religiosos; ex. gr. reservata suppressio cuiuslibet religionis S. Sedi nullam specialem potestatem confert Superioribus religionum I. D. et tamen vera libertas provenit istis religionibus quae in iure ante Codicem poterant supprimi ab ipso Ordinario loci (cfr. *Conditae a Christo*, § 1, VI; GASPARRI, *Fuentes*, III, p. 563).

(8) Hinc in definitione exemptionis religiosorum (strictae dictae) praeterquam concessam subductionem ab Ordinario loci et consequentem peculiarem submissionem Romano Pontifici memoranda semper esset subiectio *speciali Praelato* vel *speciali Superiori* (cfr. v. gr. VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, ed. VI, [a. 1937] t. I, n. 773, p. 569).

ex hoc capite eandem naturam iuridicam sortiantur (can. 488, n. 1), et proinde Congregationes quoque Iuris Dioecesani sint verae religiones (9).

Porro, Codex dum confirmavit iamdiu inductam essentialem condicionem ad iuridicam agnitionem status religiosi ut professio perfectionis religiosae fieret in aliqua approbata religione (can. 487 et 488, n. 1), declaravit in qualibet religione emitti «*vota publica*» (can. 488, n. 1) seu «*nomine Ecclesiae*» (can. 1308, § 1) acceptata a Superiore religioso tamquam a «*legitimo Superiore ecclesiastico*» (can. 543; 572, § 1, n. 6 coll. cum can. 1308, § 1). Ergo, iam ex hoc fluit quamlibet religionem superare condicionem simplicis licitae associationis, quippe quae regitur a Superioribus quos ipse Codex declarat in actu acceptationis votorum fungi munere Superioris Ecclesiastici (10), in qua publica condicione necessario perseverant etiam post factam a subditis professionem religiosam, cum huic professioni, ut iuridice agnoscatur status religiosus, ex lege positiva coniuncta sit *vita communis* (can. 487), cuius cardo evadunt in unaquaque religione legitimi Superiorum interni.

Superiores religiosi utique non constituunt gradum ordinariae hierarchiae, pertinent autem ad specialem hierarchiam (11) quae tamen et ipsa subordinatur Supremo Capiti ordinariae hierarchiae tamquam supremo Superiori (can. 499, § 1), aliis vero inferioribus Ordinariis locorum iuxta positiva praescripta legis canonicae, seu «*ad normam iuris*» (cfr. can. 492, § 2). Ergo, dum in Summo Pontifice «*superioritas*» *iurisdictionalis* et *religiosa* cumulantur, Episcopis aliquis locorum Ordinariis deest per se «*superioritas*» *religiosa*; ipsis de hac «*superioritate*» illae tantum partes contingunt quae ex iuris positivi praescripto demandantur.

Nunc vero, cum excludantur duo superiores in eodem gradu pro eadem communitate (12), hic redit magis explice quod iam adnotavimus, agentes de distinctione inter internum et externum Superiorum religionum, scilicet: existentiam Superioris religiosi *utpote veri Superioris ecclesiastici* necessario in-

(9) MUZZARELLI, *Tractatus canonicus de Congregationibus Iuris Dioecesani*, nn. 48-49, pp. 38-40; cfr. praembulum Decreti S. C. de Religiosis, 25 nov. 1922; A.A.S., XIV (1922), p. 644.

(10) Ergo, Superiorum religionum, nisi obstaret periculum inducenda confusionis, sed fundatissima sane ratione, praeterquam Superiorum *religiosi* possent etiam optimo iure appellari Superiorum *ecclesiastici*. Haec quidem appellatio antonomastice reservatur Ordinariis locorum relate ad religiosos (cfr. Instr. S. Cong. de Prop. F., AAS., [1930], pag. 111-115), at, ex hac antonomastica appellatione nullo pacto exsurgit talis oppositio inter Ordinarium locorum et Superiorum religiosos ut modo priores Superiorum ecclesiastici *iuridice* appellandi sint.

(11) Geminata locutio *hierarchia interna* et *hierarchia externa* religionum abundat apud AA. Cfr. VERMEERSCH, CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 611, p. 439; DE MEESTER, *Iuris Canonici et I. Can. Civilis Compendium*, t. II, n. 944, p. 394; RAUSS, *Institutiones Canonicae*, n. 195, III, c), p. 324; n. 178, I, p. 280.

(12) Curiosa sane comparatio instituitur a CLOKIER ad illustrandum hoc principium: «Sicuti nulla dari potest exemptione ab omni superiori ne dentur Acephali, id est sine capite aut rectore ut sunt locustae, ita non potest dari subiectio, quae duos superiores in solidum recognoscet nec etiam consuetudine posset introduci, ut in eadem civitate vel dioecesi sint in solidum duo capita, quasi mystici corporis monstrum (*Tractatus de jurisdictione Ora narii in exemptos*, Col. Agrippinae, 1684, t. I, p. 400).

ducere aliqualem libertatem ab altero Superiore ecclesiastico, nempe ab Ordinario loci, etenim quod a iure Superioribus religiosis reservatur, ab Ordinario loci sublatum dicendum est.

Verum, quo clarior haec conclusio evadat, procedimus ad examen conceptus interni atque externi regiminis religionum.

2) Undenam exsurgat duplex seu internum et externum regimen religionum.

Cum religio quaelibet in vigenti disciplina indolem ferat societatis non modo iuridicae sed inaequalis, patet in ea necessario dari qui praesint, socios nempe dirigant ad assecutionem finis societatis, deque mediis ad hunc finem assequendum disponant, unde sane exsurgit religionis regimen quod tam ad personas quam ad res se extendit.

Ex natura vero societatis imperfectae deducitur religionem non posse habere regimen autonomum quod nempe interventum societatis superioris prorsus excludat. Scilicet, regimen religionis necessario subordinatur regimini Ecclesiae, quia et finis cuiuslibet religionis necessario subordinatur supremo fini Ecclesiae; alias: religio quaelibet illud regimen habet quod expostulat natura societatis minoris quae legitima ecclesiastica auctoritate approbante (can. 488, n. 1) exsurgit in Ecclesia.

Porro, cum regimen sociale Ecclesiae exerceatur per potestatem iurisdictionis (can. 196), potestas qua regimen geritur cuiuslibet religionis necessario subordinatur huic potestati iurisdictionis quae «ex divina institutione est in Ecclesia» atque «suprema et plena, vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles» (can. 218) competit Romano Pontifici, sub auctoritate vero eiusdem Romani Pontificis (can. 239), atque ad normam sacrorum canonum, exercetur ab Episcopis (can. 335) aliisque Ordinariis (can. 198) in territoriis vel saltem in personas sibi commissas.

Ut patet, istiusmodi subordinatio religionum tandem aliquando significat regimen cuiuslibet religionis exerceri non posse tantum ab iis qui cum ad religionem pertineant (can. 504), ex iuris praescripto potestantem obtinent in eiusdem religionis personas, res et loca (can. 501, § 1) et proinde *Superiores interni* dicuntur, sed illis quoque demandari — modo sane iuridice definiendo — qui, etsi ad religionem non pertineant, potestatem vero habent ecclesiasticae iurisdictionis, et proinde in religiosos quoque, imo specialiter (13), hanc potestatem exercere debent.

Ex dictis de duplice categoria Superiorum fluit in unaquaque religione duplex exsurgere regimen, internum nempe atque externum.

At — et hoc sane maximi momenti est — non inde sequitur in vigenti disciplina distinctionem regiminis perfecte aequare distinctionem Superiorum, ita ut internum totaliter atque exclusive internis, regimen vero externum totaliter atque exclusive externis Superioribus competit. Scilicet: in vigenti disciplina

(13) V. supra, nota 3.

plura sunt quae per se externi regiminis essent, et e contra internis Superioribus demandantur, sed ita pariter quaedam negotia quae per se essent interni regiminis, externo Superiori seu Ordinario loci demandantur.

Antequam vero exploremus rationes huius commixtionis interni atque externi regiminis in potestate tum Superiorum religiosorum tum Ordinarii loci, quaedam animadversiones facienda sunt circa valorem iuridicum quem adnectimus locutionibus «regimen internum» et «regimen externum» necnon circa divisionem naturalem et iuridicam inter utrumque regimen.

3) *Regimen internum non idem est ac regimen privatum.*

In primis notari debet in dicotomica locutione *internum et externum regimen* religionum nos verbum «*regimen*» sumere univoce, nempe in utraque parte locutionis hoc verbo uti ad denotantam *publicam* potestatem in personas atque in res exercendam. Dicimus nempe Supremum Ecclesiae Pontificem infra se religiosos rectos habere tum a legitimo Ordinario loci tum a Superioribus religiosis; alias: in vigenti disciplina religiosos *omnes* regi dupli hierarchy, utramque vero esse Superioribus *ecclesiasticis* efformatam.

Nunc vero, etsi nostrum non sit incumbere ex professo ad demonstrandam «*publicitatem*» regiminis interni, de qua caeterum sermo infra redibit, tamen expedire censemus ut hoc assertum coniungamus cum nuper memorata qualificatione «*Superioris Ecclesiastici*» a Codice I. C. Superioribus religiosis tributa (can. 1308, § 1; 487, n. 1; 543; 572, § 1, n. 6).

Equidem «*publica*» Codex vota appellat «*nomine Ecclesiae*» acceptata (can. 1308, § 1), at, ut patet, huiusmodi vota erunt publica non modo in actu emissionis, sed et in continuata professione seu in observantia ipsorum votorum, haec vero observantia, ad vota religiosa quod attinet, debet coniungi cum vita communis, cuius cardo, ut diximus, evadunt Superiorum religiosi. Verum, ni isti Superiorum essent «*Superiores ecclesiastici*» (can. 1308, § 1) non possent vota acceptare «*nomine Ecclesiae*», seu huiusmodi vota *publica reddere*; in religione autem haec vota publica nomine Ecclesiae acceptant *ut dein* (i. e. propter exigentias vitae communis) *ipsorum observantium moderentur*.

Nunc vero, nonne logicum videtur asserere Superiorum vota quae *publice acceptant* (ut sane postea moderentur, cfr. can. 488, n. 1; 501, § 1, etc.) *publice pariter moderari*? At ista conclusio nonne significat *potestatem* qua fruuntur Superiorum religiosi ad regendos subditos (i. e. ad moderanda vota *publice* emissa in religione) esse *publicam*?

Intime sane inter se connectuntur: 1) *vota publica* seu *professio publica* christiana perfectionis, quae revera nihil aliud est quam ipse finis Ecclesiae deductus ad perfectionem; 2) *societas* seu *religiones* in quibus Ecclesia publice agnoscit christifideles duci ad perfectionem (quae de sua essentia requirit ut observentur antedicta vota, ex lege vero Ecclesiae exigitur ut sint publica atque coniuncta cum observantia vitae communis); 3) *Superiores* harum societatum qui *nomine Ecclesiae* publica vota in religionibus observanda recipiunt.

Alias: 1) *actus publicus* professionis dicit ad 2) *statum publicum* qui

ut sit talis observandus est 3) in *religionibus* quae, utpote publice agnitae ab Ecclesia, debent regi 4) a *Superioribus ecclesiasticis* (i. e. *publicis*), qui tandem ut possint munus suum publicum explere, egent 5) congrua potestate i. e. *publica*.

Esto Codicem I. C. hanc potestatem appellare simpliciter « dominativam » (can n. 501, § 1), at seposita quaestione de inadæquata qualificatione huius potestatis (14), dicendum est perperam ex hoc adiectivo « dominativa » inferri hanc potestatem esse privatam. Evidem consideranda sunt progressiones historicæ quae iuridicam evolutionem huius potestatis determinarunt. Vita coenobitica, ut iam declaravimus, essentiali rationi obedientiae quae necessario continetur in professione religiosa, atque per se dirigitur ad sacram hierarchiam ut professus ab ea dirigatur in iis quae sunt ad perfectionem, novam rationem adiunxit qua professus seipsum mancipium traderet in potestatem delecti Superioris. Inde factum est ut ad assequendam perfectionem religiosi se submitterent tum potestati sacrae hierarchiae, tum potestati Superioris coenobii; cum vero prior esset publica, altera privata habita est, atque propter traditionem factam in professione religiosa appellata est *dominativa*. Verum notari debet initio vitae religiosae hanc alteram traditionem non fuisse iuridice praeceptam, seu vitam coenobiticam nondum fuisse declaratam elementum essentiale ut publice agnosceretur in christifidelibus status religiosus; ergo hucusque ista traditio Superiori coenobii non immerito habita est tamquam obiectum commercii privati, et si spiritualis, inter profitentem perfectionem religiosam et delectum Superiore. Statim vero ac ex positiva lege Ecclesiae vita communis evasit elementum iuridice necessarium ad statum religiosum (15), asserendum videtur in omnibus religionibus *ab Ecclesia recognitis* traditionem in potestatem Superioris iam amississe characterem privatum, etenim, quod exinde Superior religiosus professo praestit amplius non ex privata conventione, sed *ex iussione et agnitione Ecclesiae* procedebat; scilicet, professus iam non modo filius spiritualis sed verus subditus evasit illius quem professione religiosa amplius non modo in patrem sed et in Superiore et quidem *ecclesiasticum* sortitus fuerat. Ergo in religionibus ab Ecclesia agnitis professio religiosa potius quam conferre potestatem delecto Superiori, evasit condicio ut potestas Superioris societatis inaequalis ab Ecclesia agnitae posset exerceri in novum subiectum. Tantummodo in familiis religiosis quae ab Ecclesia non recognoscabantur ut religiones, cum traditio non fieret nomine Ecclesiae, potestas Superioris characterem privatum conservabat.

Porro religiones agnitae ab Ecclesia erant tantum *Ordines*, quibus interim, monialibus tantum exceptis quae Ordinario loci subdebantur, *aliquo modo* (16) obvenerat iurisdictio ecclesiastica; proinde cum haec potestas esset publica, doctores non caverunt de « publicitate » vel saltem de « gradu publicitatis » supradictae potestatis quae competit Superioribus religiosis *independ-*

(14) Cfr. LARREAON, *De potestate dominativa publica*, n. 2, p. 148.

(15) Cap. 9, X, *de relig. domib.* III, 36; cap. un. eod. III, 17, in Sext.

(16) Scilicet, si agebatur de Ordinibus Clericalibus, in propriis Superioribus; si agebatur de Monialibus subiectis Praelato regulari, in hunc Superiorum religiosum; si tandem agebatur de Ordinibus Laicalibus Virorum, per specialia privilegia quibus Superiores, etsi laici, poterant aliquo modo exercere potestatem iurisdictionis.

denter a iurisdictione ecclesiastica. Caeterum, cum praeter Ordines Ius Canonicum alias religiones non agnosceret, nulla alia erat potestas *independens a iurisdictione ecclesiastica* nisi potestas Abbatissae, proinde prono alveo Canonistae hanc potestatem per oppositionem ad iurisdictionem ecclesiasticam (habitam ut unicam atque exclusivam potestatem publicam) privatam praedicarunt (17). Consequenter, ne dubium quidem habere potuerunt circa characterem *privatum* potestatis Superiorum in Congregationibus a votis simplicibus quae ut religiones ab Ecclesia nondum agnoscebantur. Inde venit ut tempore promulgationis Codicis I. C., qui Congregations ut veras religiones agnovit, adhuc deesset in doctrina verbum adaequatum ad qualificandam potestatem exercendam in religionibus a Superioribus iurisdictione expertibus.

Neminem vero fugit quam logicum sit asserere traditionem mere privatam potestatem pariter privatam, traditionem vero publicam — prout in vigenti disciplina est professio religiosa in qualibet religione (can. 1308, § 1; can. 488, n. 1) — publicam potestatem in Superioribus requirere.

4) *Vindicata «publicitas» regiminis interni seu potestatis Superiorum Religiosorum non contradicit doctrinae Suaresii.*

Etsi tractatio a suo immediato fine aliquantisper avertatur, tamen propter magnam auctoritatem quam in quaestione potestatis dominativae merito obtinet Suaresius, expedit probare nostram conclusionem circa «publicitatem» potestatis dominativae non contradicere doctrinae eximii Doctoris. Evidem declarationes Suaresii circa characterem privatum potestatis dominativae concordandae sunt cum aliis declarationibus ex quibus aperte colligitur non posse invocari praefatam assertionem characteris privati potestatis dominativae pro illa potestate quam *in vigenti disciplina* Codex I. C. agnoscit Superioribus Religiosis (can. 5501, § 1).

In primis, considerandum est iuxta Suaresium «numquam fuisse in Ecclesia factos religiosos, nisi admissos per Episcopos, vel per aliquos ab illis vel a Summo Pontifice potestatem habentes» (18), hoc est: «qui acceptat professionem est vel aliquis Ordinarius Episcopus in monasteriis non exemptis, sed Episcopo subiectis, vel est ipse Papa, per se, vel per alium cui potestatem acceptandi vota et traditionem concedit, unde fit ut pactum ipsum professionis *cum Praelato ecclesiastico principaliter perficiatur*, et inde consequenter sequitur ut ipse etiam sit praecipuus talis monasterii vel totius religionis praelatus, *etiam quod potestatem dominativam*, seu particularem ex traditione seu professione ortam» (19).

Porro, in vigenti disciplina amplius non exigitur ut sit *Praelatus* (Episcopus, vel Papa, vel *Praelatus Regularis*) qui recipiat professionem «unde ut pactum ipsum professionis *cum Praelato ecclesiastico principaliter perficiatur*», sed in quavis religione sunt ipsi Superiores Interni (can. 543, 572, § 1, n. 6) qui

(17) Cfr. SUAREZ, *De relig.*, tract. VII, lib. 2, c. 18, n. 5; *Opera omnia*, t. XV, p. 218, a.

(18) Ib., n. 2; p. 217, a.

(19) Ib., n. 13; p. 221, b.

« nomine Ecclesiae » (can. 1138, § 1) vota et traditionem acceptant (20); at qui logicum est ut etiam ex istis votis atque ex ista traditione nomine Ecclesiae acceptatis, perinde ac ex votis et traditione factis tempore Suaresii, — ac tunc, tantummodo in Ordinibus — fiat « ut pactum ipsum professionis cum Superiori Religioso principaliter perficiatur », qui etsi non est necessario Praelatus, tamen in omnibus religionibus est semper Superior Ecclesiasticus (can. 1308, § 1).

Verum, praelati ecclesiastici qui tempore Suaresii « faciebant religiosos » atque erant praelati « etiam quoad potestatem dominativam », non egebant alia speciali potestate publica pro negotiis potestatis dominativa quia, ut docet ipse eximius Doctor, « iurisdictio est accommodata cuicunque statui ecclesiastico », seu « non ex iure aliquo positivo, vel ex pacto, aut voto sed ex parte materiae, seu condicione personae, ex natura rei determinatur » (21).

E contra, cum in vigenti disciplina ad acceptanda vota et traditionem Praelatis succedant Superioris religiosi (qui tantum in religione clericali exempta sunt et ipsi praelati), et consequenter pro parte, succedant in « superioritatem » Praelatorum ad quam ducebat facta professio religiosa, loco iurisdictionis ecclesiasticae *proprie dictae* (22) quae est « de se quasi virtus causae universalis, quae ad particulares effectus ex dispositione materiae determinatur » (23), debet necessario admitti Superioribus religiosis ab Ecclesia concessam esse congruam potestatem ad regendos subditos in iis negotiis quibus impar est potestas orta tantum « a voluntate profitentium determinatam regulam et se donantium religioni cum promissione et obligatione obediendi secundum illam » (24).

Hisce praemissis patet assertionem Suaresii: *unam potestatem dominativam* quam ipse Doctor privatam implicite praedicata (25) — *sufficere ad constitendum verum statum religiosum* (26) veteri quidem disciplinae respondere — quia sane cum adhuc non vigeret perfecta distinctio inter Internum et Externum Superiorum (27), « publicitati » quae deerat potestati Superioris Regularis expertis

(20) P. Commissio ad canones authentice interpretandos ad dubium: « Cum in constitutionibus quarundam Congregationum Religiosarum iuris pontificii in formula professionis nulla fiat mentio Antistitiae, sed tantummodo Episcopi vel eius delegati, queritur.

1) An Episcopus vel eius delegatus in causa habendus sit *legitimus superior* secundum Constitutiones ad professionem recipiendam, de quo in canone 572, § 1, n. 6.

R. — Affirmative, *tamquam habens legitimum mandatum*.

Die 1 martii 1921 » (AAS., XII [1921], p. 178).

(21) SUAREZ, o. c., n. 12; p. 221, a.

(22) Locutio est ipsius Suaresii, o. c., n. 5; p. 218, a.

(23) Ib., n. 12; p. 221, a.

(24) Ib., n. 5; p. 218, a.

(25) Ib., n. 5; p. 218, a.

(26) « Dico secundo: haec potestas quasi dominativa (NB. - adnotetur illud "quasi" ex quo coniici potest ipsi Suaresio persuasum fuisse de imperfectione delecti adiectivi ad qualificandam potestatem Superiorum Religiosorum, et tamen propter partes quae tunc reservabantur iurisdictioni stricte dictae in dirigenda vita religiosa, merito ipse poterat antedictam potestatem habere ut privatam) et domestica, ut sic dicam, seu oeconomica, sine alia propria spirituali iurisdictione, quae sit in Abbatе, Priore, vel alio simili praelato proprio et immediato religiosi conventus, sufficiens est ad verum statum religiosum constitutendum » (o. c., n. 8; p. 219, a).

(27) V. supra ipsum Suaresium declarantem vota et traditionem non acceptari nisi a *Praelato*, vel Regulari vel Saeculari.

jurisdictionis ecclesiasticae, succurrebat, etiam in iis quae sunt tantum vitae religiosae, potestas publica vel Praelati regularis Primis Ordinis vel Ordinarii loci — contradicere vero realitati iuridicae vigentis disciplinae. Evidem iure Codicis omnino clara distinctio inter Internum et Externum Superiorem, seu inter internum et externum regimen — in quod, cum agitur de religionibus Iuris Pontificii, Ordinarius sese ingerere nequit nisi in casibus in iure expressis (can 618, § 2, n. 2), in ipsis vero Congregationibus I. D. interventus fit « ad normas iuris » (can. 492, § 2) — atque agnita « publicitas » tum cuiuscumque religionis legitime approbatae (can. 488, n. 1), tum munera Superioris religiosi in recipienda professione religiosa (can. 573, § 1, n. 6) efficiunt ut potestas Superiorum religiosorum amplius nequeat haberi ut privata (28). Remanet ergo vetus qualificatio potestatis Superiorum Religiosorum, at mutata est eius intima natura, quae sane praevalet adiectivo « dominativa » delecto a doctoribus *ante Codicem*.

Tandem, nobis videtur in quaerenda concordia inter veterem et vigentem disciplinam canoniam non immerito asseri posse tres esse fontes distinguendos potestatis Superiorum Religiosorum iure Codicis, facta abstractione jurisdictionis ecclesiasticae :

- 1) s. d. *potestatem dominativam*, seu potestatem quae competit cuilibet licitae associationi ;
- 2) potestatem quae provenit *ex professione sodalium*, et haec sane possit appellari *potestas dominativa proprie dicta* ;
- 3) potestatem quae, posito facto iuridicae agnitionis « publicitatis » cuiusvis religionis atque professionis quae in ipsis religionibus fit, necnon munera Superioris religiosi acceptantis vota et traditionem, debet praesumi ab Ecclesia publice concessa, sed et revera concessa videtur cum in Codice Superioribus religiosis quaedam iura tribuantur (cfr. v. gr. can. 595, § 3 et 970) quibus impar dicenda est potestas privata (29).

(28) Forsan sententiae veterum Canonistarum ad qualificandam uti privatam potestatem dominativam extranea non fuit consideratio de effectibus civilibus quae tunc etiam in iure publico civitatum obtinebat iurisdictio ecclesiastica in regulares quoad forum iudiciale, etc.; scilicet, cum simplex potestas dominativa non posset hos effectus gignere, videbatur comparanda potestati cuiusvis licitae associationis, quae sane impar est ad substrahendos subditos a potestate legitimis Principis, ideo etiam hac de causa privata dicenda.

Possit quoque adnotari APPELTERN ad probandam necessitatem emitendi vota in Religione ab Ecclesia approbata ut iuridice existat status religiosus, hoc tertium argumentum afferre : « Vota paupertatis et obedientiae auctoritatem requirunt Praelati spiritualem habentis iurisdictionem a Christo manantem, quae haberi nequit nisi mediante Ecclesia eiusque approbatione » (*Compendium prael. Iuris Regularium*, q. 9, p. 10).

Nunc vero, in vigenti disciplina status religiosus iuridice existit facta professione in quilibet religione (Can. 487; 488, n. 1), ergo dicendum est in religionibus non exemptis Superioribus frui aliqua spirituali potestate quae de publicitate jurisdictionis participat, ad regendos subditos, praesertim quod attinet ad votum obedientiae et paupertatis.

(29) Nonnumquam AA. varias sane sectiones, ut ita dicam, distinguunt in potestate Superiorum Religiosorum, v. gr. RAUSS, *De Sacrae Obedientiae virtute et voto*, in Cap. III, partis I, illustrat successive potestatem iurisdictionis (art. I, p. 62 ss.), potestatem *dominativam* (art. II, p. 76 ss.), potestatem quae dicitur *ex voto* (art. III, p. 87 ss.), potestatem *socialem* (art. IV, p. 109 ss.); neminem vero hucusque invenimus qui ageret de illa parte potestatis Superiorum Religiosorum supra descripta in n. 3, nisi excipias Cl. mum

5) Negotia quae a priori haberi possunt natura sua in sphaera regiminis interni comprehensa et quae talia esse declarat ecclesiasticus Legislator.

Factae animadversiones in his postremis paragraphis clare ostendunt cur nos existentiam duplicis regiminis religionum immediate derivemus a duplice hierarchia potius quam a natura negotiorum quae in sphaera alterutrius regiminis comprehensa autumantur. Siquidem patet ubi ipse Ordinarius loci esset Superior internus religionis, ibi nullam dari posse distinctionem in regimine religiosorum, quippe quod penderet ex toto ab uno Ordinario. Ita pariter liquet ibi iuridice initium sumere regimem internum ubi explicit externum et vicissim, scilicet exceptis iis quae ex natura sua vel ex positiva legis dispositione reservantur Sanctae Sedi, cum ex iuris praescripto delimitatur potestas Ordinarii loci, augeri potestatem Superiorum Religiosorum. Ergo fatendum est existentiam duplicis regiminis depromptam a natura negotiorum semper supponere decretam distinctionem inter internum et externum Superiorem religionis.

Attamen, negari nequit semel ac amissa fuerit distinctio inter internum et externum Superiorem et consequenter inter internum et externum regimen, illico se offerre aliqualem distinctionem inter alterum et alterum regimen ex natura negotiorum promanantem, eodem modo ac si v. gr. vix dum legitima auctoritas praeter legem decreverit alicui filio minori iura maioritatis, a priori presumetur, saltem ex parte, quid secumferre debeat haec autonomia statuta extra consuetum legis praescriptum. Scilicet, statim ac legislator decreverit Superiorem internum dixtinctum esse a Superiore externo, simul admissa dicenda est quaedam norma a lege naturali derivata quae dictat negotia nec necessario nec congruenter Episcopo tribuenda internis Superioribus reservari (30). Ergo simul exsurgit Su-

LARRONA qui eminenter de hac re agit in tota sua dissertatione *De potestate dominativa publica in iure canonico*.

(30) AA. in hac re concordes sunt, etsi diversimode mentem suam aperiant: « At quemadmodum potestas ordinaria Episcopi sese numquam extendit ad omnia negotia familiae christiana, ita partim ex natura rei, partim expressa Sedis Apostolicae declaratione, nequit generatim exerceri circa res, quae spectant ad internum regimen alicuius instituti non mere dioecesani... » (WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, tit. XXIV, § 6, n. 11, p. 782). « Ex nativa indole monasterii independentis suadebatur, ut monachi liberum haberent ius sibi eligendi Abbatem atque ordinandi res domesticas » WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 397, p. 420. « Quantopere conveniens sit exemptio religionis [...] facile patet [...] Quae rationes ex natura rei petiae sunt adeo evidentes, ut propter illas ex disciplina vigente quamplurimis congregationibus votorum simplicium per se non exceptis saltem partialis quaedam exemptio competit » (ib. n. 3996, p. 419).

V. etiam PEJSKA, *Ius canonicum religiosorum* (1927), lib. I, Tit. IV, cap. 3, p. 45; BOUIX, *De iure Regularium* (1883), t. II, p. 318; VALUY, *Le gouvernement des communautés religieuses*, Paris, 1925, p. 644.

Ni fallimur, cum hac libertate *nativa* seu naturali Monasteriorum connectitur inducta in ius canonicum distinctio inter Legem Dioecesanam et Legem Jurisdictionis circa quarum perpolitam definitionem AA. quidem disputabant, at omnes conveniebant quoad negotia comprehensa in lege dioecesana (perceptione cathedralici, pars oblationum, caritativum subsidium, etc.) ac pariter omnes admittebant ab hac lege monasteria exempta esse iure communi. Cfr. BARBOSA, *De officio et potestate Episcopi*, Lugduni, 1665, pars I, tit. I, cap. I, n. 15, p. 4.

V. quoque P. MARTIN DE ROULERS, O.M.C., *La notion de juridiction dans la doctrine des Décretistes et des premiers Décrétalistes*, Assisi, 1937.

perior internus et sphaera negotiorum in quam eiusdem Superioris auctoritas se exerceat, i. e. sphaera regiminis interni.

Quaenam vero sint regiminis religiosorum negotia quae nec necessario nec congruerent Episcopo tribui debeant, scilicet quae obiective seu physice interni regiminis habenda sunt, a priori apodictice definiri nequit, quia supernaturalitas religionum etiam in ipsis bonis temporalibus propter eorundem relationem instrumentalem ad finem aeternum, has institutiones Ordinario loci obnoxias reddere potest. Proinde nobis videtur physice interni regiminis esse tantum negotia quae omnino privata sunt, seu quae nullam actu habent proportionem cum publica assecutione perfectionis christiana, scilicet in sphaera regiminis interni physice comprehensa habemus illa omnia negotia in quibus se exercet illa pars potestatis Superiorum religiosorum quae merito ab aliquibus AA. distinguuntur a massa potestatis dominativae atque *domestica* seu *oeconomica* appellatur (31).

At in determinatione obiectiva zonae interni regiminis religiosorum, praeter exigentias iuris naturalis considerari debent etiam rationes indolis supernaturalis, nempe necessitas ordinandi regimen religiosorum ut non quocumque modo sed « secundum proprias ipsius societatis leges » (can. 488, n. 1) in qua professi sunt, emissis vota publica observent, atque » ita ad evangelicam perfectionem [tendant] » (ib.). Ordinarius autem loci nequit praestare omnia quae sunt huic peculiari fini assequendo necessaria vel saltem valde utilia, ergo aliqua negotia debent omnino remitti Superioribus Internis (32).

Verum, factum est ut sphaera negotiorum quae per se habent regiminis interni illis negotiis augeretur quae *fundamentaliter a positiva Legislatoris dispositione* Superioribus internis adiudicata sunt. Dicimus sane « negotia quae fundamentaliter » etc., nam negotia in quibus tantum partialiter Superiores Interni a positiva legislatione aliquam potestatem obtinent, nobis videntur habenda esse externi regiminis, unde consequenter dicitur Superiores Religiosos *partes obtinere* etiam in iis quae sunt regimins externi.

Ideo, in sphaera negotiorum quae per se pertinent ad regimen internum, praeter ea quae ut talia haberi possunt a priori, comprehensa dicimus etiam illa negotia quae talia *authentice declarata sunt* a competenti auctoritate ecclesiastica, cum ageretur nempe de definiendis a Romano Pontifice iuribus Episcoporum

(31) Cfr. RAUSS, *De sacra obedientiae virtute et voto*, nn. 63-73, pp. 109-126.

Evidem, religiones sunt societas quae exsurgunt sane in Ecclesia, at, non obstante supernaturalitate harum societatum, potestas quae in ipsis habetur respondet praeprimis iuris naturalis exigentis; cfr. LARRONA, *De potestate dominativa publica*, n. 3, p. 148 et nota 3.

(32) Agens de « institutis dioecesanis », adhuc ante promulgationem Codicis I. C., VERMEERSCH asserebat: « Etsi dioecesanae consociationes « una inductae sunt atque vigent Antistitum sacrorum auctoritate » [*Conditae a Cristo*], hi tamen nequeunt in eis omnia libero arbitratu regere ac definire. Evidem modus retinendus est... » (*De Religiosis Institutis et Personis* (1907), t. I, n. 386, p. 230).

Caeterum, congrua congruis, etiam pro Religionibus Dioecesanis valet illa ratio ad ducta pro exemptione, nempe ipsum bonum dioeceseon (Cfr. VERMEERSCH, o. c. n. 364, n. 4, p. 216) quod sane impediretur a nimia intromissione Episcoporum in regimen internum religionum, cum detimento sollicitudinis in alia negotia dioecesis impendae.

aliorumque Ordinariorum. Caeterum haec authentica declaratio revera necessaria dicenda est fere pro omnibus negotiis quae a doctoribus habentur regiminis interni; siquidem, v. gr. ipsa admissio sodalium, si res stricte perpenditur, non videtur esse res quae *natura sua* pertineat ad regimen internum, nam cum professio religiosa publicos effectus producat, nequeunt hac in re partes Ordinario loci denegari. Cum vero istiusmodi negotium *fundamentaliter* a positiva legislatione Superioribus Internis commissum sit (33), exinde factum est ut propter partes quas Ordinarius loci habet in hoc negotio apud religiones mulierum, dicatur ipsum *intervenire in regimen internum* harum religionum.

Positiva autem legislatio in determinatione negotiorum quae *fundamentaliter* Superioribus religiosis reservata voluit, illa sane negotia elegit quae *directe ad vitam religiosam pertinent*, seu in quibus religiosi a caeteris christifidelibus secernuntur.

Tandem adnotantum est propter infra declarandas rationes hoc quoque factum fuisse ut et clericalis et christiana vitae nonnulla negotia, quae absque dubio per se Ordinario loci reservantur, seu externi regiminis sunt, positiva legis dispositione potestati Superioris religiosi demandarentur.

Ergo, legislator ecclesiasticus duplici ratione sphaeram regiminis interni determinavit, nempe: tum definendo quaenam negotia habenda sunt regiminis interni, tum Superioribus Religiosis adiudicando nonnulla negotia regiminis externi, ipsa proinde *iuridice* transferendo ad regimen internum.

Consequenter:

1) regiminis interni *natura sua* habenda sunt non modo *a*) quae in huius regiminis sphaera comprehensa *a priori* iudicari possunt, sed etiam *b*) quae antedicta «definitio» Romani Pontificis talia esse declaravit;

2) *iuridice* autem regiminis interni haberri debent, praeter negotia quae talia sunt *natura sua* (*a* et *b*), illa quoque negotia quae ex *iuridica* adiudicatione Superioribus Internis demandantur.

Ideo, locutio *regimen internum* saltem (34) triplici acceptione sumi potest:

1) pro complexu negotiorum quae a priori Superioribus internis reservata censentur; hoc sensu dici potest etiam Congregationes I. D. liberas esse ab Ordinario loci quoad internum regimen;

2) pro complexu negotiorum que *per se* seu *natura tua* (*a priori* atque ex antedicta adiudicatione determinata) Superioribus internis pertinent; hoc sensu dicitur Ordinarium loci, etiam quod attinet ad religiosos exemptos, *partes habere in regimen internum*;

3) tandem, pro complexu negotiorum quae *ex positiva dispositione* Superioribus Internis demandantur, seu cum locutio *regimen internum* sumitur tamquam correlativa locutioni *regimen externum*, qua intelligitur complexus ne-

(33) Cfr. *Conditae a Christo*, 8 dec. 1900, § 2, n. 1 (GASPARRI, *Fontes*, III, n. 644, p. 564); Can. 543.

(34) «Saltem» dicimus quia aliquando locutio videtur restricta ad denotandum complexum negotiorum quae nullimode tangunt res vel personas extraneas domui religiosae. Cfr. quae infra dicentur de sensu quo nobis videtur adhibita haec locutio in can. 497, § 4.

gotiorum quae Ordinario loci reservantur; hunc sane sensum nobis videtur datum fuisse locutioni *regimen internum* adhibitae in can. 618, § 2, n. 2 (35).

III. - Causae quae determinarunt ut Superiores Religiosi in externum, Ordinarius autem loci in internum regimen partes obtinerent.

Absolutis praecedentibus animadversionibus ordinatis ad declarandam physiognomiam regiminis interni, consideremus qua de causa Superiores Religiosi in externum, et e contra Ordinarii locorum in internum regimen religiosorum partes obtinuerint.

Primum consideranda sunt istius commixtionis causae quae *intrinsecæ appellandæ* videntur, dein *historicae*.

Nunc vero, dicimus necessarium fuisse ut Ordinariis locorum partes in internum regimen obvenirent, quia, ut iam supra adnotavimus, inter Ordinarium loci et religiosas familias præ caeteris christifidelibus speciales relations exsurgunt, seu Ordinarius loci nequit se alienum facere a vita religiosa quam *publice* in sua dioecesi profitentur societates a competenti auctoritate approbatae; proinde fieri potest ut Ordinarius loci, saltem qua delegatus S. Sedis, cui et exter-

(35) Codex I.C. loquitur quidem de interno et de externo regimine religionum (can. 497, § 4; 524, § 3; 618, § 2, n. 2), at eorundem ambitum non definit; ipsum ergo subintelligit.

Verum, ni fallimur, nobis videtur non perfecte univoce locutionem *regimen internum* sumi in tribus citatis canonibus.

Evidem, in can. 497, § 4 locutio *regimen internum* videtur denotare complexum negotiorum quae nullimode influent in res externas seu dioecesis, ut esset v. gr. transformatio domus pro aspirantibus in collegium pro iuvenibus.

In can. 524, § 3, quid interno, quid externo regimini tribuendum sit, non appetat.

Tandem, in can. 618, § 2, n. 2, nobis videtur locutionem *regimen internum*, non obstante citatione præscriptorum Const. *Conditæ a Christo*, non sumi tantum pro complexu negotiorum de quibus agit laudata Constitutio Apostolica, sed *fundamentaliter* i. e. pro *omnibus negotiis* quae Superioribus Religiosis in disciplina Codicis I.C. committuntur; ita ut, sicut pro Exemptis, quod attinet ad iurisdictionem ecclesiasticam, ita pro Religiosis I.P., quod attinet ad ea quae demandantur Superioribus Religiosis, possideat *principium libertatis* « *praeterquam in casibus a iure expressis* » (can. 615), vel « *exceptis casibus in iure expressis* » (can. 618, § 2, n. 2).

Proinde, ex unis allatis canonibus in quibus recurrat locutio *regimen internum* erui nequit definitio regiminis interni *fundata supra qualitatem negotiorum* quae vel physice vel positive ad regimen internum pertineant, sed tantum definitio quae *promanat a distinctione Superiorum*; scilicet *ex omnibus præscriptis Codicis I.C.* eruitur habenda esse interni regiminis negotia quae reservantur Superioribus Religiosis, e contra, externi regiminis quae reservantur Ordinario loci.

Ex defectu publicae seu « *officiali* » definitionis regiminis interni religionum, AA. vel ab hac propoundenda definitio aufugunt, ideo recensent, at non definiti quid sit regimen internum, nec declarant quinam sit eius ambitus (AUGUSTINE, CONTE a CORONATA, GOYENECHE, etc.), vel faciunt enumerationem negotiorum quae in sphæra huius regiminis comprehenduntur; Cfr. v. gr. LARRONA in CpR. XI, (1930) p. 348.

Alii e contra « *regimen internum* » aequivoce sumunt relate ad momentosissimam citationem huius locutionis factam in Can. 618, § 2, n. 2, nempe ac si ista locutio tantum significaret complexum negotiorum in quibus ipsae Congregationes Iuris Dioecesani liberae evadunt ab Ordinario loci, i. e. negotia in quae sese extendit « *potestas oeconomica seu domestica* », de qua locuti sumus in exitu n. 4 et in nota 29; cfr. v. gr. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, t. II, p. 149 et 241.

num et internum regimen religiosorum vergit, ad antedictam partem sui munera
adimplendam, in internum regimen prospicere debeat.

Sed, ex adverso, pariter necessarium fuit ut Superioribus religiosis aliquid
potestatis Ordinarii loci adiudicaretur, quia intime sane vita christiana coniungitur
cum vita religiosa, quod v. gr. praescriptum can. 595, § 3 plane demon-
strat. Res autem apertius manifestatur in religionibus clericalibus; euidem simul
ac agnoscitur istiusmodi character determinatis religionibus, inde congrua con-
dicio facienda est Superioribus qui subditos dirigere debent tum in iis quae cle-
ricalis, tum in iis quae religiosae vitae sunt. At quia, ut iam adnotavimus,
excludi debent in eadem communitate duo superiores eiusdem gradus, sequitur
partes Superioribus religiosis demandatas circa vitam clericalem (atque propter
cuniunctionem huius vitae cum vita christiana, etiam circa aliqua negotia ipsius
vitae christiana) constituere aliqualem libertatem a potestate Ordinarii loci, seu
immissionem Superiorum religiosorum in regimen externum, per se Ordinario loci
reservatum.

Ratio autem historica commixtionis interni et externi regiminis religiosorum
in promptu est. Prementibus vicissitudinibus vitae christiana in populo,
atque consequenter formae vitae religiosae, factum est ut Romani Pontifices ex
suprema atque immediata potestate tam in religiosos quam in Episcopos alias
Ordinarios, sive ad uberiorem religionum proventum sive ad bonum animarum
fovendum, canonica aequitate servata, earundem religionum tam interni quam
externi regiminis rationem ita moderarentur ut interni regiminis externis quoque
Superioribus seu Ordinariis locorum partes committerent, aut saltem per quandam
delegatione a iure demandarent, at vicissim externi regiminis Ordinariis locorum
sublatas partes Superioribus religiosis conferrent. Harum vero positivarum de-
terminationum historica evolutio in hodierna disciplina Codicis I. C. solidatur
tum in exemptione proprie dicta, tum in illis normis quibus aliqualis libertas alia
et alia mensura religionibus non exemptis conceditur, cuius specimen nuper at-
tulimus, innuentis condicionem iuridicam cuiusvis religionis clericalis.

IV. - Distinctio inter internum et externum regimen religionum non- nullis propositis deductionibus illustratur.

Ex hucusque dictis circa regimen internum et externum religionum aliquae
deductiones prodeunt quae valde conferre possunt ad illustrandam rationem re-
lationum iuridicarum inter Ordinarium loci et religiones.

1) Regimen internum non idem est ac *regimen religiosum*, seu reservatum
negotiis quae sunt vitae religiosae, sed, e contra, etsi fundamentaliter ordi-
natum ad huiusmodi vitam, ad negotia quoque protenditur, tum christiana, tum
clericalis vitae, cum praecedenti vita connexa, quae sive ex natura sua, sive ex
mera liberalitate Legislatoris ecclesiastici, Superioribus religiosis adiudicantur.

2) Superiores religiosi etsi partes obtineant in regimen externum (sive
exemptione stricte dicta, sive aliis concessionibus), manent semper Superiores in-
terni; et vicissim, Ordinarii locorum, etsi partes habeant in regimen internum reli-

gionum, manent semper Superiores externi, itaque nullo modo adnumerari possunt inter Superiores religiosos ad normam can. 501, § 1 (36). Quanti sit haec consequentia luculenter probat indeficiens resistantia opposita a S. Congregatione EE. et RR. ne nuper exortae Congregationes religiosae Ordinarium loci tamquam Superiorum internum haberent.

3) E contra, negotia quae ad christianam vel ad clericalem vitam pertinent, et proinde quod attinet ad communes fideles atque clericos saeculares reservantur Ordinariis locorum, cum, iuxta ea quae dicta sunt in prima deductione, ex legis praescripto demandata fuerint Superioribus religiosis, etsi ex natura sua in sphera regiminis externi comprehensa, *iuridice* transeunt ad sphera regiminis interni (37).

4) Tandem, ut uno conspectu perspiciantur quae ad hoc argumentum faciunt, denuo proferimus propositionem illustratam n. II, 3, scilicet: nullo pacto locutio « regimen internum » substitui potest locutione « regimen privatum » (38). Haec postrema deductio quae formale tantum momentum ostendere videretur, confirmat e contra « dualitatem » regiminis seu potestatum ad exercendum integrum regimen religionum (39); haec autem « dualitas », tamquam contradictio

(36) Genus Superioris omnino *a se*, in quo sane coniunguntur potestas interna et externa, habetur in Praelato regulari relate ad Moniales sibi subditas. Iurisdictio Praelati regularis, animadvertisit Cl. mus LARRAONA, « talis est ut simul *interna* dicenda sit, illi similis quam Superiores regulares in propriis viro subiectos exercent, et *externa* quae exemptionem inde ab Ordinariorum potestate inducat. Proinde non potest equiparari haec potestas ac iurisdictio, quam superiores regulares in moniales sibi subiectas obtinent, illi quae ex iure communi Ordinariis locorum competit, quoad illas quae sub ipsorum potestate sunt. Sane potestas Ordinariorum est formaliter externa etsi ex expressis iuris prae scriptis, plura interna virtualiter tangat et amplectetur » (CpR., VI [1925], pp. 185-186).

(37) V. supra, n. II, 5 in f.

(38) Etsi aliae deessent rationes, silentio praetermitti nequit frequentia qua Codex I. C. verbum *regimen* adhibet ad denotandam potestatem publicam. Hoc sane verbum in Codice invenitur ad indicandum:

- 1) gubernium totius Ecclesiae: can. 218, § 1;
- 2) potestatem iurisdictionis: can. 196;
- 3) potestatem in fideles ex sacro ordine promanantem: can. 948;
- 4) gubernium dioecesenos: can. 66, § 2; 198, § 1; 312; 334, § 2; 340, § 3; 363, § 1;
- 366, § 1; 381, § 1, n. 1; 391, § 1; 429, §§ 1 et 4; 431, § 1;
- 5) gubernium Vicariatus Apostolici: can. 309, §§ 2 et 4; 311; 1406, § 1, n. 3;
- 6) gubernium Abbatiae Nullius: can. 322, § 1; 1406, § 1, n. 3;
- 7) gubernium missionis: can. 296, § 1;
- 8) gubernium abbatariae religiosae: can. 358, § 1, n. 8; 625; 964, n. 1;
- 9) gubernium paroeciae: can. 472, nn. 2 et 3;
- 10) gubernium seminariorum: can. 256; 1357, § 1;
- 11) gubernium institutorum ecclesiasticorum non collegialium: can. 1490, § 1;

Cur ergo verbum *regimen* adhibitum pro religiosis (can. 251, § 1; 497, § 4; 524, § 3; 559, §§ 2 et 3; inscriptio tit. X libri II, can. 2413, § 1) denotare deberet gubernium tantum privatum?

Insuper, adnotari debet titulum X libri II Codicis, inscribi simpliciter *De religionum regime*, in quo agitur tum de potestate Romani Pontificis necnon Ordinarii loci in religiosos, tum de potestate Superiorum Religiosorum. Analogia animadversio fieri potest pro inscriptione Capitis I eiusdem tituli X in qua sane et Romanus Pontifex et Ordinarii locorum et Superiores vocantur una simul SUPERIORES religionum, quod merito dicendum est conferre ad « publicitatem » potestatis Superiorum Religiosorum.

(39) Ex dualitate sequitur posse theoretice exsurgere discrepantium inter iussa Ordinarii loci et praeceptum Superioris Religiosi. Sua perspicua claritate D. Thomas quaestionem

in terminis necessario excludit totalem subordinationem potestatis Superiorum internorum potestati Ordinarii loci (40).

NB. Exemptio proprie dicta, de qua in can. 500, § 1; 615, etc., cum dicat subdictionem a iurisdictione Ordinarii loci (can. 488, n. 2), per se sane secumfert et libertatem a quolibet interventu eiusdem Ordinarii loci *in regimen internum*, quia huiusmodi interventus, ut supra dictum est in n. 14, determinatur a potestate iurisdictionis Ordinarii loci in christifideles proprii territori qui publice profssi sunt perfectionem christianam; sublata autem hac potestate per exemptionem, videretur cessare causa interventus. Verum, cum privilegium exemptionis de quo in can. 500, § 1, etc. conferat quidem *generalem* at non *totalem* subdictionem ab Ordinario loci, non tollitur, ne quidem pro Exemptis, fundamentum interventus Ordinarii loci etiam in regimen internum, quod sane erit a positiva legislatione determinandum (41).

V. - Quomodo appareat physiognomia exemptionis stricte dictae religiosorum.

Hisce declaratis, procedendum est ad inquirendas indolem atque praerogativas illius subdictionis religiosorum quam Codex I. C. antonomastice

solvit: « Abbates monasteriorum subduntur Episcopis, nisi sint exempti; ergo potestas Episcopi est maior quam potestas Abbatis. Sed monachus tenetur plus obedere Abbatii quam Episcopo *in illis, quae ad statuta Regulae pertinent*; in his autem quae ad disciplinam ecclesiasticam pertinent, magis tenetur Episcopo, quia in his Abbas est Episcopo suppensus » (In II Lib. Sent., Dist. XLIV, q. 2, art. 3, in f.; *Opera omnia*, ed. Parmensis, 1856, t. VI, p. 790, b).

(40) De hac dualitate in vigenti disciplina Sancta Sedes summopere sollicita est; cfr. v. gr. Instructio S. C. de Prop. F., 8 dec. 1929, de relationibus inter Superiorum Missionis et Superiorum Religiosum. Evidem, etsi missiones concredite sint alicui religioni et Ordinarius sit huius religionis alumnus, commendatur institutio superioris provincialis. (AAS., XXII [1930] p. 111, ss.). Cfr. MASAREI, *De Missionum institutione ac de relationibus inter Superiorum Missionum et Superiorum Religiosos*, Romae, 1940, nn. 135-136, pp. 120-121; n. 168, p. 151; nn. 227-293, pp. 202-256.

(41) Ut rite compleantur quae dicta sunt de physiognomia interni atque externi regiminis religionum, ad illustrandas respectivas partes Superiorum religiosorum atque Ordinarii loci, commendandam censemus specialem distinctionem quae nobis videretur inducenda in ipsum regimen externum, scilicet inter partem huius regiminis quae respicit religiosos absque habitudine ad caeteras personas physicis et morales, et alteram partem huius regiminis quae religiosos considerat praedicta habitudine devinctos. Porro, complexus harum relationum, in quibus sane eminent negotia quibus directe vel indirecte bono spirituali ac praesertim curae animarum proximi consultur, utpote pars regiminis quae *concordiam vel ordinem* exigit cum ordinario gubernio dioeceseos, videretur appellandus *ordo externus* (cfr. Const. *Romanos Pontifices*, § 10; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 582, p. 175).

Nunc autem, cum huiusmodi *ordo externus*, — deductis sane quae ex iure vel divino vel ecclesiastico Romano Pontifici reservantur — logice competit ei qui et in religiosos et in caeteras personas res et loca quae sunt in unaquaque dioecesi potestatem habet, nempe Ordinario loci, semel ac acceptata fuerit nuper proposita distinctio inter « ordinem externum » et *simplex « regimen externum »* (= regimen externum quod respicit religiosos in ordine ad potestatem iurisdictionis, facta abstractione relationum religiosorum cum caeteris personis quae sunt in dioecesi), ad modum principii asseri potest: ordinem externum illam partem esse regiminis externi religiosorum quae, etiam quod attinet ad Exemptos, exceptis omnino determinatis casibus, relinquitur Ordinario loci.

exemptionem appellat, ut appareat naturae ac praerogativis huius subductionis non contradicere extensionem appellationis *exemptionis* aliis subductionibus quas ius commune aliis categoriis religionum decernit.

Nunc vero, plures sane considerationes fieri possunt circa exemptionem generice sumptam; i. e. circa vim etymologicam verbi *eximere*, circa notas exemptionis, circa ipius exemptionis traditionalem acceptiōnem in Iure Canonico, circa multiplex subiectum activum et passivum, circa differentias ab aliis specie similibus providentiis iuridicis, circa notas communes exemptioni latīnae et conditioni stauropegiacae, etc. Ne autem nimis immoremur in istis quaestionebus, tractationem ad brevissimam summam redigimus.

1) Exemptio proprie dicit privilegiam subductionem a praexistenti subiectione.

Etsi verbum *exemptio* aliquoties usurpetur ad denotandam conditionem iuridicam quae potius *negat subiectiōnem* quam dicat concessam liberationem a praexistenti subiectione, ut v. gr. contingit cum verbum *exemptio* aptatur immunitati Romani Pontificis a quacumque humana auctoritate (42), etymologico vero sensui magis consentaneum videtur ut hoc verbum privilegariae concessionis libertatis a praexistenti subiectione reservetur (43).

Equidem, verbum *exemere* (atque ab illo derivata vocabula) quod communem habet radicem cum aliis verbis (v. gr. *assumere*, *perimere*, *derimere*, *redimere*, etc.), ab *ex* et *emere* derivat, inde actum tollendi seu auferendi innuit (44), qui concomitantem ideam praecedentis detentionis secum fert.

(42) « Nomine Pontificiae immunitatis intelligitur omnimoda exemptio supremi Ecclesiae pastoris a qualibet humana potestate » (OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Romae,² 1935, vol. I, n. 217, p. 456). Cfr. etiam CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*,³ Romae, 1932, n. 522, 2^a, p. 538; CONTE a CORONATA, *Ius Publicum Ecclesiasticum*,² Taurini, 1934, n. 156, p. 219.

(43) « Ideo (exempti) per concessionem et acquisitionem exemptionis ac jurisdictionis, dici tunc debet novum ius acquisuisse, quod native non habebant, cum exemplo ab Episcopo praeponnat antecedentem subiectiōnem eidem a quo fuerunt exempti » (PETRA, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, Venetiis, 1729, t. V, *ad const. IV Callisti III*, Sectio II, n. 1; t. V, p. 576). Cfr. FAGNANUS, *In I p. tertii Decret.*, in c. Nullus, n. 16, p. 379.

Nota praeexistens subiectiōnis in concepiū et dein in definitione exemptionis contenta sane obstar quominus exemptio possit aliquando dici *nativa*. Hanc ergo qualificationem respuit PALLOTTINI: « Compertum est, exemptiones a jurisdictione Episcoporum numquam nativas dici posse: quam opinione licet primum amplexa fuerit Rota, postea reiecit reprobatique » (*Collectio omnium conclusionum et resolutionum*, Romae, 1883, t. X, p. 62).

Petra vero declarat quo sensu haec qualificatio possit attribui exemptioni abbatis nullius: « At (exemptio) quia data (fuit) antequam in eo loco Episcopi jurisdictione fuisse, dici posset Nativitas, hoc est a Papa data in ipsa Constitutione, et nativitate Dioecesis, loco Episcopi in eo praeficiendi, et in hoc sensu videtur salvari posse assertio Exemptionis activae Nativae » (o. c., *ad const. IV Callisti III*, sectio II, 6; t. V, p. 58, a).

(44) Eximere, ut notat FORCELLINI (*Totius latinitatis lexicon*, V. eximo) venit ab *ex* et *emo*, quod olim *accipere* significabat. Plinius « exemptores vocat eos qui lapides seu mar-mora eruunt » (ib. v. exemptor). Sed praeter sensum educandi atque admendi, verbum *eximere*, ut notat ipse Forcellini, prolatis in hunc finem variis exemplis, sensum quoque habet auferendi seu liberandi. Ita, « Sollicitis animis onus eximit » (Horat., 1 Epist., 5, 18); « eximere aliquem a vinculis » (CIC., *Orat.*, 23).

In Digesto huic verbo *eximere* amplissimum sensum auferendi agnoscitur, equidem

2) Quaenam sint notae exemptionis generice sumptae.

Quin statim deveniamus ad definitionem exemptionis, iuvat ut nuper declaratum sensum verbo *eximere* congenitum breviter illustremus.

Porro, exemptionem in iure canonico habere indolem privilegiorum aperte declarant AA. cum ipsam passim appellant *privilegium exemptionis*, ut invenitur in ipso Codice I. C. (can. 616, § 1; 618, § 1, etc.). Verum, non omne privilegium subductio est, nec ex adverso omnis subductio dat locum privilegio. V. gr. constitutio Administratoris Apostolici sede plena, indubitanter gignit subductionem dioecesanorum a iurisdictione Ordinarii loci, quae sane suspenditur (316, § 1), at non dat locum exemptioni. Haec enim supponit immediatum Superiorem ecclesiasticum suam potestatem saltem virtualiter exercentem in alias personas et loca, scilicet exigit ut aliqua *differentia* exsurgat qua determinatae personae vel loca secernuntur a caeteris personis vel locis eiusdem condicionis *adhuc* vel saltem *olim* subiectis (45).

Ad adaequatam vero descriptionem significationis etymologicae verbi *eximere* adiungendum censuimus expressam clausulam « *a praecedenti subiectione* ». Evidem, patet omnem exemptionem esse (= ex. personalis) aut *resoluta* (= ex. localis) in aliquam libertatem; at non omnis libertas est fructus exemptionis. Ita v. gr. nemo certe unquam dixerit Nuntium vel Delegatum Apostolicum *eximi* a iurisdictione Ordinarii loci in quo suam sedem habet, quia sane absurdum est concipi Legatum Apostolicum subiectum Ordinarii locorum qui sunt infra Romanum Pontificem (46).

« *eximendi* verbum generale est, ut Pomponius ait, eripere enim est de manibus auferre per raptum, *eximere* quo modo auferre » (Dig. II, VII, 4). Integer titulus VII libri II inscribitur: « *Ne quis eum qui in ius vocabitur, vi eximat* ».

Linguae latinae communem radicem a verbo *eximere* retinent; italice dicitur: *esenzione*, *esente*, *esimere*; gallice: *exemption*, *exempt*, *exempter*; hispanice: *exención*, *exentos*, *eximir*.

Lingua germanica, una cum verbis a lingua latina derivatis (*exemption*, *exempt*), propria creavit quea eandem subtractionis exprimit: *Entziehung*, i. e. *ent* (ex) *ziehen* (trahere), *entzogen*, (extractus).

Lingua anglica radicem latinam retinet, v. gr.: *The exemption of Religious*.

Lingua Slovensa, *exemptus* idem est ac *ex sumptus*; dicitur ergo: *Izveti Redovníki* (*exempti religiosi*), sed nonnumquam occurrit etiam vocabulum a lingua latina derivatum; unde: *Ekzemptni Redovníki*.

Lingua Hungarica verbum exprimens conceptum exemptionis derivat a radice *Kivált*, que significat redempcionem seu subtractionem; dicitur ergo: *Kiváltságos Kongregáció* (*exempta religio*) *kiváltság* (privilegium) etc.

(45) Consulto in declaratione huius notae exemptionis duo temporalia adverbia *adhuc* et *olim* induximus, respicientes sane infra illustrandam exemptionem late dictam religiosorum. Etenim absque discussione admittitur libertatem qua fruuntur Congregationes I. P. *non-exemptae* relate ad Congregationes I. D. notam privilegiorum subductionis ostendere; at et in illis quoque negotiis in quibus nulla ex religionibus amplius Ordinario loci subiicitur (v. gr. quod suppressionem, cfr. can. 493) nota privilegiorum subductionis detegi debet, instituta comparatione cum condicione iuridica Congregationum I. D. ante Codicem.

Haec nota aliquatenus innuitur a RAUSS: « Exemptio seu liberatio a jurisdictione alterius cui ceteri in eodem territorio subiiciuntur » (*Institutiones Canonicae*, Ed. 2, 1931, n. 200, I, a, p. 332).

(46) Divisio exemptionis in *nativam* et *dativam* (V. supra, nota 43) originem sane traxit ex opinione veterum Canonistarum iuxta quos iam ab ipsa constitutione Ecclesiae peracta fuisset eiusdem divisio territorialis: « In divisione nullus locus Acephalus, sub

Tandem, ut rite compleantur hae animadversiones in elementa ex quibus confici possit definitio exemptionis, debemus adnotare ab omnibus AA. pacifice admitti ut nomine exemptionis veniat nonnisi *stabilis* subductio a praexistenti subiectione, i. e. ut immediatus interventus legitimi Superioris in casu particuli, seu per modum actus, (etsi subditus possit ex hoc interventu frui aliquali libertate a Superiore immediato), non vocetur exemptio. Ita, v. gr. Romanus Pontifex ubique terrarum, caeteri Ordinarii locorum in suo quisque territorio, matrimoniis assistere possunt; at neutro in casu locus fit exemptioni sponsorum a potestate legitimi parochi.

3) Acceptio traditionalis exemptionis generice sumptae in Iure Canonico.

A rudimentali significatione verbi *eximere* gressus moveri possunt ad magis definitum conceptum illius specialis providentiae iuridicae inductae in Ius Canonicum qua legitimus Superior determinatas personas, directe vel indirecte, stabiliter liberat a praexistenti subiectione legitimo Superiori *Immediato* (47).

Nolumus vero iam definitionem exemptionis inducere, quia censemus esse discursive obtinendam post explorationem omnium quaestionum quae connectuntur cum exemptione, quo magis appareant elementa quae exemptionem a similibus providentiis iuridicis distinguunt.

Hic tantum adnotata volumus in mox proposita descriptione traditionalis conceptus canonici exemptionis illa duo adverbia «directe» et «indirecte» quibus effectus finalis cuiuscumque exemptionis ostenditur, nempe libertas personis obveniens.

4) De indole privilegiaria exemptionis canonicae deque multiplice subiecto activo exemptionem concedenti.

Ad percipiendam intimorem naturam exemptionis sermo dirigi debet ad considerationem subiecti activi; verum haec consideratio arcte connectitur cum

Nullius scilicet Episcopatu debuit remanere, quia fuisse contra politiam Ecclesiasticam. Posuit enim Christus Dominus Episcopos regere Ecclesiam Dei... » (PETRA, o. c., ad const. IV; sectio II, 3; t. V, p. 58, a).

Posito autem hoc facto, seu melius principio, evenire debuit ut praeter Episcopos quilibet alias Ordinarius loci necessario traheret suam potestatem ab exemptione; cum vero praelatus fuisse constitutus ubi de facto nulla antea dioecesis fuisse positive ordinata, tunc oriebatur exemptio *nativa* «At quia data antequam in eo loco Episcopi» etc. V. supra, nota 43.

Hanc divisionem adhuc sequitur DE BERNARDIS, *Le Due Potestà e le due gerarchie della Chiesa*, Roma, 1943, p. 177, qui Vicarios Apostolicos habet nativa exemptione fruentes, quod e contra videtur adversari principio in can. 1350, § 2 statuto, circa exclusivam potestatem Sedis Apostolicae in locis Missionum.

(47) Ut pote ad finem nostrum haud necessarias illas peculiares seponimus historicas acceptiones quas verbum *exemptio* in iure canonico decursu saeculorum habuit, cum propter arctam ecclesiasticae cum civili potestate coniunctionem fieri potuit ut interventus «civilis» Romani Pontificis ecclesiasticos effectus indirecte produceret v. gr. in relationes monachorum cum s. d. Episcopis Comitibus vel Marchionibus; ergo in stricte canonica acceptione verbi *exemptio* sistimus.

indole privilegiaria exemptionis, ideo resumenda est iam inchoata illustratio huius notae essentialis.

Dicimus ergo exemptionem, quod attinet ad ius Canonicum, reducendam esse ut species ad genus privilegii; privilegium autem in iure Ecclesiae semper supponit aliqualem interventum legitimi Superioris, nam etsi consuetudine (cfr. can. 25), vel praescriptione (cfr. can. 1509) obtineri potest, semper tamen auctoritas ecclesiastica ipsius acquisitionem moderatur.

Ex alio vero capite adnotari potest privilegium non semper necessario significare prorsus liberalem concessionem factam a legitimo Superiore *contra* vel saltem *praeter ius*, multoties enim actum Superioris praedit talis rerum condicio ut revera istiusmodi actus auctoritatis nonnisi aliud faciat quam positiva norma confirmet habitudinem iuridicam iam a naturali iure determinatam.

Verum, non ostante hac consideratione, et pro exemptione valet quod antea dictum est de privilegio, scilicet exemptionem semper aliqualem interventum legitimi Superioris expostulare.

Nunc vero, etsi normas Codicis I. C. exemptionem respicientes inferius illustremus, ut nuper factam animadversionem circa necessarium interventum Superioris absolvamus, iuvat illico exemptionis (generice sumptae) multiplicem auctorem seu subiectum activum in vigenti disciplina Ecclesiae Latinae recolere.

Prae oculis igitur haberi debet praeter Romanum Pontificem, in Ecclesia Latina et alias Ordinarios locorum, sed et ipsos Superiorum religiosos, pro sua quemque sane potestate posse quandam subductionem decernere ab immediato Superiori, seu exemptionem concedere.

Concedendae autem exemptionis extensio regitur hoc communi principio: Nullum subiectum activum a sui ipsius potestate subditum eximere potest (48). Itaque, tam Romanus Pontifex quam Ordinarii locorum et Superiorum religiosi ab omnibus sibi inferioribus auctoritatibus exemptionem concedere possunt.

Statutum principium ad concretas deductiones perducentes, dicimus Romanum Pontificem praeterquam ab Ordinarii loci iurisdictione concedere posse exemptionem a caeteris Superioribus qui ex iure communi vel particulari aliquam obtinent potestatem in personas et loca, ideo a Nuntio seu Delegato Apostolico, a Congregationibus, Tribunalibus et Officiis Curiae Romanae, a Superioribus Religiosis, a Parocho, etc.

Quod attinet ad Ordinarios locorum, Codex I. C. expresse concedit ut ipsi « iusta et gravi de causa religiosas familias et pias domos, quae in paroeciae

(48) Ut notum est, in Ecclesia Orientali Patriarchae iure stauropegii (de quo infra, n. V, 6.) adhuc exemptionem concedunt; in Ecclesia vero Latina olim Primate quoque quasdam exemptiones concesserunt (Cfr. MAROTO, *Institutiones I. C.*, t. II, p. 69, ss.).

Immo, aliquando ipsi Episcopi de consensu Capituli poterant quasdam exemptiones concedere; cfr. PETRA, *o. c.*, ad const. IV, sectio II, n. 11, t. V, p. 58.

Verum BARBOSA adnotat Episcopos non posse « in totum e sua potestate eximere » (*De officio et potestate Episcopi*, Pars. III, Alleg. 89, p. 385), atque recenset differentes consequentias ex exemptione a Romano Pontifice vel ab Episcopo concessa promanantes: « Exempti exemptione data ab Episcopo ad eius reverentiale tenentur, secus si Pontifex exemerit ab Ordinario, quia tunc quoque reverentiali iure exemptio concessa esse censemur » (*o. c.*, Pars. III, Alleg. 89, p. 386, b).

territorio sint et a iure non exemptae, a parochi cura subducere » possint (can. 464, § 2). E contra, ipsis interdicitur quominus absque speciali apostolico indulto possint constituere paroecias « pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium », aut paroecias mere familiares vel personales (can. 216, § 4), quod sane participaret de ratione exemptionis.

Insuper nobis videtur eosdem Ordinarios posse gravi de causa, at tantum transeunter et partialiter, quemdam sodalem congregationis Iuris Dioecesani aliquo modo eximere a potestate Superiorum religiosorum.

E contra, a caeteris personis quae Ordinario loci « opem praestant in regimine totius dioecesis » (can. 363, § 1), cum tam horum officiorum constitutio (can. 366, § 1) quam muneris delimitatio (cfr. can. 368, § 1) dependeant ab Ordinarii loci beneplacito, nobis videtur forte concessam subductionem carere notis exemptionis, seu potius esse consequentiam praestatutae delimitationis eorundem officiorum.

Tandem, Superiores religiosi supremi singulis subditis tam a provinciali quam a locali Superiore, dominibus vero tantum a Superiore provinciali, *non contradictibus constitutionibus*, iusta de causa respectivam exemptionem concedere possunt (49). E contra, nobis videtur Superioribus provincialibus, *nisi id expresse a constitutionibus concedatur*, analoga facultas non esse extenda.

5) Quomodo exemptio differat ab aliis specie similibus providentis iuridicis in hodierna disciplina vigentibus.

Hisce praemissis declarationibus, deveniamus ab breviter recensendas differentias quae distinguunt exemptionem ab aliis specie similibus providentis iuridicis.

a) Ex dictis patet exemptionem differre tum a *divisione* tum a *dismembra-tione* alicuius circumscriptionis territorialis; equidem, etsi in divisione atque in dismembratione fiat subductio a determinato Ordinario loci, non praecipitur transitus ad Superiorum gradu maiorem, vel saltem ad Superiorum alius ordinis hierarchici sed ad alium Ordinarium eiusdem praestantiae hierarchicae. Tantum dismebratio vel divisio quae comitatur constitutionem Abbatiae vel Praelature Nullius determinat, at relate tantum ad religiosos quorum Superior fit Abbas vel Praelatus Nullius, exemptionem vere totalem a praecedenti Ordinario loci (50).

b) Item differt ab exemptione *reservatio peccati*, etsi ipsi propinquet propter quandam falsam similitudinem, scilicet quia in utroque casu seponitur inferior in potestate cum consequenti immediato interventu Superioris. Etenim exemptio per se aliquid semper commodi fert, e contra, reservatio peccati, etsi non poenalem sed disciplinarem indolem habeat (51), quiddam incommodi —

(49) Haec exemptio innuitur a WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 394 in f., p. 415.

(50) Dismembrationem necessariam esse ad constituendum statum Nullius Dioecesis probat FAGNANUS, *Commentaria*, in I p. libri III Decret. cap. Nullus, n. 20 (ed. Romae. 1661, p. 379). In II partem libri III Decret. c. Cum dilectus n. 21, p. 218.

(51) Cfr. VERMEERSCH CREUSN, *Epitome*, t. II, n. 172, p. 118; ROBERTI, *De Delictis et Poenis*, Romae, 1944, n. 291, II, p. 334.

salubriter quidem — poenitenti producit. Insuper, potius quam *sublationem*, reservatio peccati proprie dicit « non-collationem » aliquotae potestatis iurisdictionis exercendae (52).

c) Item, etsi in effectu finali partialiter conveniat, ab exemptione differt pariter *definitio competentiae* facta a legitimo Superiori, in casu quo vel determinatae personae vel determinata negotia a dominatu alicuius Superioris transeunt in potestatem Superioris gradu maioris; equidem et in hoc casu deest nota privilegiaria quia ex determinatione positiva competentiae Superioris non consequitur ut nonnullae personae favorabiliorem p[ro]ae caeteris condicionem obtineant.

d) Tandem, considerari debet differentia inter condicionem iuridicam Exemptorum et Peregrinorum relate ad Ordinariorum loci; *exemptos* sane hic dicimus quos vel ius commune vel speciale privilegium *systematice* seu per principium generale subductit a iurisdictione Ordinarii loci, ut sunt v. gr. regulares (can. 615), aliique religiosi speciali concessione exempti (can. 618, § 1).

Ratio instituendae comparationis procedit ex communi qualificatione quae iisdem aptari potest, nam tam peregrini quam exempti sunt quidem « *in territorio* », at non sunt « *de territorio* ». Verum, allata qualificatio non resolvitur in assimilationem exemptorum et peregrinorum.

Equidem, peregrini relate ad potestatem Ordinarii loci in quo actu versantur nequent dici exempti, quia a potestate alicuius Superioris ille tantum potest eximi qui sub huiusmodi potestate comprehenditur, vel ex regula generali comprehendendi deberet (53). Atqui, circa potestatem legiferam Ordinarii loci in peregrinos (cum qua potestate intime sane connectuntur, quippe quae ab ipsa aliquo modo dependent, aliae duae functiones potestatis iurisdictionis) praescriptum Codicis I. C. clarissimum est, scilicet tamquam principium fundamentale statuitur leges esse de regula generali minus plene territoriales (can 13, § 2), exceptionaliter tantum evadere posse plenius territoriales (can 14, § 1, n. 2). Proinde peregrini non eximuntur ab observantia legum Ordinarii loci in quo versantur, quia cum regulariter non comprehendantur inter subiecta passiva huiusmodi legum, non egent exemptione (54); determinatis autem legibus ex positivo Codicis praescripto (can. 14, § 1, n. 2), et ipsi subduntur.

Adnotata autem differentia inter exemptos et peregrinos panditur via ad declarandam praestantium iuridicam religiosorum exemptorum. Etenim, religiosi *systematicae exempti* subducuntur habitualiter non modo a iurisdictione Ordinarii loci in quo sita est domus religiosa cui ipsi adscripti sunt, sed quorumcumque Ordinario-rum locorum in quibus ipsi legitime versentur (cfr. can. 616, § 1); scilicet, ipsorum condicio non dependet ab exemptione locali sed ab exemptione personali quae

(52) Cfr. VAN HOVE, *De Legibus Ecclesiasticis*, Meclinae-Romae, 1930, n. 220, p. 227.

(53) Cir. MAROTO, *Institutiones Iuris Canonici*, t. I, n. 277, 3, p.241.

(54) Hoc sane non impedit quomodo et pro Peregrinis adhibetur verbum *eximere* lato sensu ad denotandum nempe quod *immunes* sunt, perinde ac idem verbum adhibetur pro Romano Pontifice (v. supra, nota 42). Hoc ergo sensu D'ERCOLE, *La personalità e territorialità della legge e il Codice di Diritto Canonico Orientale*, Roma, 1942, loquitur in cap. II, art. II, p. 77, de « *Esenzione assoluta degli assenti* ».

eos quocumque comitatur. E contra, integra ratio propter quam peregrini regulariter non submittuntur potestati Ordinarii loci in quo actu versantur pendet ab « elemento territorii »; sufficit enim ut adimpleantur condiciones statutae in can. 92, §§ 1 et 2 ut quis desinat esse Peregrinus, et saltem ut Advena plene submittatur potestati antedicti Ordinarii loci; conferatur insuper differentia quoad potestatem iudicialem : pro peregrinis : « licet post delictum reus e loco discesserit, iudex loci ius habet illum citandi ad comparendum, et sententiam in eum ferendi » (can. 1566, § 2); pro religiosis exemptis : « si extra domum delictum commiserint nec a proprio Superiore praemonito puniantur, a loci Ordinario puniri possunt, etsi e domo legitime exierint et domum reversi fuerint »; (can. 616, § 2).

e) E contra, indoli exemptionis (partialis) prope accedunt *reservationes beneficiorum* (cfr. can. 1434-35) quia in ipsis, perinde ac in exemptione, materialiter habetur subductio alicuius negotii a potestate Superioris subalterni; at formaliter differunt, quia dum exemptio, quippe quae habet indolem privilegiam, ad legiferam, subductions e contra ad administrativam potestatem reducuntur; insuper, exemptio subdito, reservationes beneficiorum Superiori directe favent (55).

6) Quomodo convenient exemptio Latinae et condicio stauropegia Orientalis Ecclesiae.

De eadem natura exemptionis inductae in disciplinam Ecclesiae Latinae participat institutum iuridicum *stauropegii* Orientalis Ecclesiae, quod nonnullorum monasteriorum immediatam subiectionem Patriarchae reservat (56). Evidem, haec specialis exemptio ab ordinaria iurisdictione Hierarchae localis concessa a Patriarchis nihil aliud est, ratione subiecti activi, nisi subductio gradu inferior pontificiae exemptioni quae viget in utraque Ecclesia. Relate vero ad hodiernam exemptionem Religiosorum Ecclesiae Latinae, exemptio producta iure stauropegii differt ratione subiecti passivi immediatam liberationem recipientis, nam stauropegium localem subductionem gignit, quae a loco transit ad personas monasterii perinde ac aliquandiu factum est et in Ecclesia Latina, cum sub influxu iuris germanici directe loca reddebantur exempta (57); e contra, exemptio quae nunc viget in Ecclesia Latina est personalis, loca autem ratione personarum fiunt exempta (58).

(55) Inter rationes quae adduci solent ad probandam convenientiam exemptionis Regularium adnotatur ipsam esse praeclarum testimonium iurium S. Sedis (cfr MELO, *De exemptione Regularium*, p. 29), neconon arctius vinculum quo « particulares ecclesiae S. Petri Cathedrae devincentur » (SEBASTIANELLI, *De Personis*, p. 413, cit. a MELO, o. c., p. 30). Inde, etiam ex hoc capite Regulares nequeunt renuntiare exemptioni; at indubium est haec omnia evenire tamquam consecaria primi effectus, nempe libertatis religionibus concessae.

(56) Cfr. *Codificazione Canonica Orientale*, FONTI, Fascicolo I, p. 561 et 563; Fascicolo II, p. 609-611, 613-615; MESINI, « *Stauropegium* » in *CpR.* XIII (1932), p. 377, ss.

(57) V. infra, n. VI, 3.

(58) V. infra, n. VI, 4.

salubriter quidem — poenitenti product. Insuper, potius quam *sublationem*, reservatio peccati proprie dicit « non-collationem » aliquotae potestatis iurisdictionis exercenda (52).

c) Item, etsi in effectu finali partialiter conveniat, ab exemptione differt pariter *definitio competentiae* facta a legitimo Superiori, in casu quo vel determinatae personae vel determinata negotia a dominatu alicuius Superioris transeunt in potestatem Superioris gradu maioris; equidem et in hoc casu deest nota privilegiaria quia ex determinatione positiva competentiae Superioris non consequitur ut nonnullae personae favorabiliorem p[ro]a caeteris condicionem obtineant.

d) Tandem, considerari debet differentia inter condicionem iuridicam Exemptorum et Peregrinorum relate ad Ordinariorum loci; *exemptos* sane hic dicimus quos vel ius commune vel speciale privilegium *systematicae* seu per principium generale subductit a iurisdictione Ordinarii loci, ut sunt v. gr. regulares (can. 615), aliique religiosi speciali concessione exempti (can. 618, § 1).

Ratio instituendae comparationis procedit ex communi qualificatione quae iisdem aptari potest, nam tam peregrini quam exempti sunt quidem « *in territorio* », at non sunt « *de territorio* ». Verum, allata qualificatio non resolvitur in assimilationem exemptorum et peregrinorum.

Equidem, peregrini relate ad potestatem Ordinarii loci in quo actu versantur nequent dici exempti, quia a potestate alicuius Superioris ille tantum potest eximi qui sub huiusmodi potestate comprehenditur, vel ex regula generali comprehendendi deberet (53). Atqui, circa potestatem legiferam Ordinarii loci in peregrinos (cum qua potestate intime sane connectuntur, quippe quae ab ipsa aliquo modo dependent, aliae duae functiones potestatis iurisdictionis) praescriptum Codicis I. C. clarissimum est, scilicet tamquam principium fundamentale statuitur leges esse de regula generali minus plene territoriales (can 13, § 2), exceptionaliter tantum evadere posse plenius territoriales (can 14, § 1, n. 2). Proinde peregrini non eximuntur ab observantia legum Ordinarii loci in quo versantur, quia cum regulariter non comprehendantur inter subiecta passiva huiusmodi legum, non egent exemptione (54); determinatis autem legibus ex positivo Codicis praescripto (can. 14, § 1, n. 2), et ipsi subduntur.

Adnotata autem differentia inter exemptos et peregrinos panditur via ad declarandam praestantium iuridicam religiosorum exemptorum. Etenim, religiosi *systematicae exempti* subducuntur habitualiter non modo a iurisdictione Ordinarii loci in quo sita est domus religiosa cui ipsi adscripti sunt, sed quorumcumque Ordinariorum locorum in quibus ipsi legitime versentur (cfr. can. 616, § 1); scilicet, ipsorum condicio non dependet ab exemptione locali sed ab exemptione personali quae

(52) Cfr. VAN HOVE, *De Legibus Ecclesiasticis*, Meclinae-Romae, 1930, n. 220, p. 227.

(53) Cfr. MAROTO, *Institutiones Iuris Canonici*, t. I, n. 277, 3, p.241.

(54) Hoc sane non impedit quomodo et pro Peregrinis adhibeatur verbum *eximere* lato sensu ad denotandum nempe quod *immunes* sunt, perinde ac idem verbum adhibetur pro Romano Pontifice (v. supra, nota 42). Hoc ergo sensu D'ERCOLE, *La personalità e territorialità della legge e il Codice di Diritto Canonico Orientale*, Roma, 1942, loquitur in cap. II, art. II, p. 77, de « *Esenzione assoluta degli assenti* ».

em,
dic-
dif-
vel
oris
eest
non
ob-
cam
hic
rin-
res
uae
to-
in
tur
mi
ndi
um
de-
cis
es
er
ni
m
on
to
a-
n-
o-
n-
e
.
.

eos quocumque comitatur. E contra, integra ratio propter quam peregrini regulariter non submittuntur potestati Ordinarii loci in quo actu versantur pendet ab « elemento territorii »; sufficit enim ut adimpleantur condiciones statutae in can. 92, §§ 1 et 2 ut quivis desinat esse Peregrinus, et saltem ut Advena plene submittatur potestati antedicti Ordinarii loci; conferatur insuper differentia quoad potestatem iudiciale: pro peregrinis: « licet post delictum reus e loco discesserit, iudex loci ius habet illum citandi ad comparendum, et sententiam in eum ferendi » (can. 1566, § 2); pro religiosis exemptis: « si extra domum delictum commiserint nec a proprio Superiore praemonito puniantur, a loci Ordinario puniri possunt, etsi e domo legitime exierint et domum reversi fuerint »; (can. 616, § 2).

e) E contra, indoli exemptionis (partialis) prope accedunt *reservationes beneficiorum* (cfr. can. 1434-35) quia in ipsis, perinde ac in exemptione, materialiter habetur subductio alicuius negotii a potestate Superioris subalterni; at formaliter differunt, quia dum exemptio, quippe quae habet indolem privilegiorum, ad legiferam, subductions e contra ad administrativam potestatem reducuntur; insuper, exemptio subdito, *reservationes beneficiorum* Superiori directe favent (55).

6) *Quomodo convenient exemptione Latinae et condicio stauropegia Orientalis Ecclesiae.*

De eadem natura exemptionis inductae in disciplinam Ecclesiae Latinae participat institutum iuridicum *stauropegi* Orientalis Ecclesiae, quod nonnullorum monasteriorum immediatam subiectionem Patriarchae reservat (56). Evidem, haec specialis exemptio ab ordinaria iurisdictione Hierarchae localis concessa a Patriarchis nihil aliud est, ratione subiecti activi, nisi subductio gradu inferior pontificiae exemptioni quae viget in utraque Ecclesia. Relate vero ad hodiernam exemptionem Religiosorum Ecclesiae Latinae, exemptio producta iure stauropegii differt ratione subiecti passivi immediatam liberationem recipientis, nam stauropegium localem subductionem gignit, quae a loco transit ad personas monasterii perinde ac aliquandiu factum est et in Ecclesia Latina, cum sub influxu iuris germanici directe loca reddebantur exempta (57); e contra, exemptio quae nunc viget in Ecclesia Latina est personalis, loca autem ratione personarum fiunt exempta (58).

(55) Inter rationes quae adduci solent ad probandam convenientiam exemptionis Regularium adnotatur ipsam esse praeclarum testimonium iurium S. Sedis (cfr. MELO, *De exemptione Regularium*, p. 29), necon arctius vinculum quo « particulares ecclesiae S. Petri Cathedrae devincerentur » (SEBASTIANELLI, *De Personis*, p. 413, cit. a MELO, o. c., p. 30). Inde, etiam ex hoc capite Regulares nequeunt renuntiare exemptioni; at indubium est haec omnia evenire tamquam consecaria primi effectus, nempe libertatis religionibus concessae.

(56) Cfr. *Codificatione Canonica Orientale*, FONTI, Fascicolo I, p. 561 et 563; Fascicolo II, p. 609-611, 613-615; MESINI, « *Stauropegium* » in *CpR*. XIII (1932), p. 377, ss.

(57) V. infra, n. VI, 3.

(58) V. infra, n. VI, 4.

7) *Quomodo usurpentur in Codice I. C. verbum « eximere » et ab eo derivata vocabula.*

Antequam consideremus exemptiones in vigenti disciplina admissas ut inde congram instituamus comparationem cum exemptione religiosorum, expedit ut inquiramus quomodo usurpentur in Codice I. C. verbum *eximere* et ab eo derivata vocabula. Nunc vero, Codex hoc usitatissimum verbum bis tantum sumit ad denotandam condicionem iuridicam quae vel *ex iustitia* (59), vel saltem *ex aequitate* (60) positivam normam Legislatoris praecedat; semel ad significandum ius quod ut logica consequentia ex toto systemate Codicis procedit (61); in caeteris autem canonibus verbum hoc reservat ad denotandas condiciones *privilegiarias* (62). Porro, adnotari debet Codicem expresse innuere Religiosis concessam exemptionem indolem privilegii habere, nam omnes normae liberationem efformantes appellantur in globo « *privilegium exemptionis* » (63); unde ex modo loquendi Codicis (64) locutio « *privilegium exemptionis* » anthonomastice dicit subductionem a iurisdictione Ordinarii loci religiobus concessam.

At, non obstante hac anthonomastica acceptione promananti ex coniunctione verborum *exemptio* et *privilegium*, Codex exemptionem appellat etiam subductionem a potestate tum Superiorum Religiosorum (65), tum parochi (66), tum parentum (67) necnon liberationem a lege (68), a lege statutis oneribus (69), a vigentibus legibus poenalibus (70), a praescriptis condicionibus (71).

Nunc vero, etsi non adessent aliae rationes infra declaranda (72), iam

(59) Can. 2203, § 2: « Casus fortuitus qui praevideri vel cui praeviso occurri nequit a qualibet imputabilitate eximit ».

(60) Can. 1757, § 2, n. 1: (Ab obligatione respondendi iudici legitime interroganti « eximuntur parochi aliique sacerdotes quod attinet ad ea quae ipsis manifestata sunt ratione sacri ministerii extra sacramentalem confessionem, civitatum magistratus, medici, etc.). Cfr. etiam can. 2147, § 2, n. 3.

(61) Can. 238, § 3: « Cardinales qui sunt Episcopi alicuius dioecesis non suburbicariae, lege residenti in Curia eximuntur ». Can. 627, § 2: (Religiosus, renuntiatus Cardinalis aut Episcopus sive residentialis sive titularis) « eximitur (tamen) a potestate Superiorum et, vi voti obedientiae, uni Romano Pontifici manet obnoxius ». Cfr. etiam can. 1368 ubi sermo est de exemptione seminariorum dioecesanorum a « iurisdictione parochi ».

(62) V. gr. can. 488, n. 2; 500, § 1; 615; 616, § 1; 618, § 1; ... 1230, § 3; 2226, § 1.

(63) V. gr. can. 500, § 1; 616, § 1; 618, § 1.

(64) « Ex modo loquendi Codicis » sane dicimus, quia passim a Canonistis locutio *privilegium exemptionis* usurpat ad denotandum speciale *privilegium quo « Clerici omnes a servitio militari, a muneribus et publicis civilibus officiis a statu clericali alienis immunes sunt »* (can. 121; cfr. quoque can. 614 et 680). Cfr. BERRUTI, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. II, p. 284; CONTE a CORONATA, *Institutiones I. C.*, vol. I, pp. 197 et 199; VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, vol. I, n. 243, p. 213; WERNZ VIDAL, *Ius Canonicum*, t. II, p. 91.

(65) Can. 627, § 2.

(66) Can. 464; 1230, § 4; 1368.

(67) Can. 89.

(68) Can. 2236, § 2.

(69) Can. 130, § 1; 589, § 2; 590; 1908; 1915, § 1.

(70) Can. 2147, § 2, n. 3; 2226, § 1.

(71) Can. 261.

(72) V. infra, n. VII.

ex illustrato modo loquendi Codicis, scilicet, iam propter amplissimam extensionem vocabulo *exemptio* iuridice agnitam, haud incongrueretur etiam subtractionem alia et alia mensura religionibus *non-exemptis* concessam, sarta tectaque technica qualificatione *Exemptarum* determinatis religionibus reservata, *late dictam exemptionem* dici posse.

8) Quae nam exemptiones in Codice I. C. efforment specialia instituta iuridica.

A canonibus in quibus sermo est de aliqua exemptione sane distinguuntur illae normae Codicis quae in tot instituta colligi possunt quot distincta genera iuridicarum relationum reguntur per exemptionem.

Istiusmodi instituta recoli possunt habita ratione vel *a) Superioris Ecclesiastici* e cuius potestate subditus subducitur, vel *b) subiecti passivi exemptionis*. Nunc ergo :

A) Ex priore capite citra discussionem posito fundamentali principio quo Romanus Pontifex quamlibet subditam personam, tum physicam, tum moralem, sive directe, sive indirecte, a qualibet inferiore ecclesiastica auctoritate subducere valet (can. 218), inde seposita quaestione de exemptionibus quae in Ecclesia *concedi possunt*, sed et seposita pariter inquisitione in exemptiones quae aliquando viguerunt, sequentes exemptiones in ipso Codice I. C. positive ordinatae, adnumeranda sunt :

- 1) Exemptio *a iurisdictione Ordinarii loci*; scilicet exemptio totalis, verum *genus a se*, Abbatiarum atque Praelaturarum Nullius (cann. 319-328); ex. Cardinalium (v. gr. can. 239, § 1, 18); ex. eorum qui tenent populorum principatum etc. (v. gr. can. 1555, § 1, n. 1); ex. Episcoporum Titularium (can. 1557, § 1, n. 1) etc. (v. infra).
- 2) exemptio *a potestate Metropolitae* (cfr. can. 285);
- 3) exemptio *a potestate Superiorum Religiosorum* (can. 627);
- 4) exemptio *a potestate parochi* (v. gr. can. 464; 451, § 3);
- 5) exemptio *a iurisdictione Tribunalium S. Sedis* (can. 1557).

B) ratione subiecti passivi exemptionis:

I. - Relate ad Ordinarium loci:

- 1) exemptio vere totalis ABBATIAE vel PRAELATURAE Nullius (can. 319-328).
- 2) exemptio CARDINALIUM, qui, ni sint et ipsi Ordinarii locorum, utpote Episcopis dignitate superiores, a iurisdictione Ordinarii loci exempti sunt (73). Codex expresse declarat exemptionem sacelli *a visitatione* Ordinarii loci

(73) Caeterum, vel sunt et ipsi Ordinarii locorum, ergo in suis sedibus — exceptis Episcopis suburbicariis (can. 238, § 2) — resident (can. 238, § 3), vel sunt « Cardinales Curiae » atque Romae, seu in Curia, residere debent (can. 238, § 1), inde eorum condicio iuridica relate ad Cardinalem Vicarium determinanda est. Verum, sive tempore vacationum,

(can. 239, § 1, n. 18), sed insuper consideranda est exemptio quoad causas iudiciales (can. 1557, § 1, n. 2); exemptio ab obligatione comparendi tamquam testes in ipsa sede tribunalis dioecesani (can. 1770, § 2, n. 1), necnon exemptio passiva atque aliquatenus «activa» a) quoad confessiones (can. 239, § 1, nn. 1-2; cfr. can. 874, § 1); b) quoad verbi praedicationem (can. 239, § 1, n. 3; cfr. can. 1337); c) quoad kalendarium liturgicum (can. 239, § 1, n. 9); d) quoad pontificalia ubique peragenda absque praemonitione Ordinarii loci, nisi agatur de ipsa ecclesia cathedrali (can. 239, § 1, n. 15; cfr. can. 337, § 3); e) quoad administrationem sacramenti confirmationis (can. 239, § 1, n. 23; cfr. can. 783, § 2);

3) exemptio EPISCOPORUM TITULARIUM, qui praeter exemptionem passivam et aliquatenus «activam» quoad confessiones sicut EE. Cardinales, etiam quod spectat ad casus Ordinarios loci reservatos (can. 349, § 1, n. 1) gaudent exemptione quoad kalendarium liturgicum (*ib.*), necnon quoad obligationem comparendi tamquam testes in ipsa sede tribunalis dioecesani (can. 1770, § 2, n. 1);

4) exemptio eorum qui tenet populorum principatum eorumque filiorum ac filiarum necnon eorum quibus ius est proxime succedendi in principatum, quoad causas iudiciales in genere (can. 1557, § 1, n. 1) et matrimoniales in specie (can. 1962), quoad poenas infligendas vel declarandas (can. 2227, § 1), necnon quoad obligationem comparendi tamquam testes in ipsa tribunalis dioecesani sede (can. 1770, § 2, n. 1);

5) exemptio RELIGIOSORUM (cfr. can. 488, n. 2; 615; 618, § 1);

6) exemptio MILITUM (can. 451, § 3);

7) exemptio ECCLESIARUM (cfr. can. 344, § 1).

II. - *Relate ad Parochum:*

1) exemptio RELIGIOSORUM (cfr. can. 464) (74);

2) exemptio MILITUM (can. 451, § 3);

3) exemptio SEMINARIORUM DIOECESANORUM (can. 1368);

sive habitualiter per speciale privilegium, ut abhinc paucos annos obtinuerunt Cardinales De Skrbensky et Baudrillard, inveniri possunt extra Urbem, atque tunc praeceps habenda est eorum fundamentalis exemptio a iurisdictione Ordinarii loci.

(74) Cfr. LARRAONA, *De potestate paroeciali relate ad Religiosos*, in *CpR.*, II (1921), p. 281, ss.

Exemptio a potestate Ordinarii loci in se sane continet exemptionem a potestate parochi. Verum, hic obiter duo tantum adnotare volumus:

1) exemptio ipsorum Ordinum Clericalium non ita se extendit ut prorsus auferat quodcumque vinculum relationis cum Parocho (cfr. solutio de sacris processionibus data a CIA, d. 10 nov. 1925 (ad can. 462, n. 7; AAS., XVII [1925], p. 582) atque adnotaciones P. MAROTO in *CpR.*, VII (1926) p. 15, ss.).

2) Congregationes Laicales I. P., dum relate ad Congregationes I. D. maiorem obtinent gradum libertatis a potestate Ordinarii loci, quod attinet ad potestatem Parochi, nisi a S. Sede (can. 464, § 1), vel ab Ordinario loci (can. 464, § 2), privilegiam subdictionem obtinuerint, in eodem gradu dependentiae sunt ac ipsae Congregationes I. D.; imo, evenire potest ut in aliqua dioecesi aliqua Congregatio I. D. obtinuerit ab Ordinario subdictionem de qua in can. 464, § 2, qua e contra adhuc caret Congregatio I. P.

iudi-
estes
pas-
1-2;
cfr.
uoad
gatur
uoad
783,

pas-
tiam
dent
nem
§ 2,
rum
tum,
spe-
1),
ioe-

nales
prae
921),
pa-
ferat
ta a
ones
rem
ochi,
odu-
mo,
ario

4) *quoad funera*: *exemptio religiosorum* (can. 1221, §§ 1-2; 1230, § 5);
» *Cardinalium* (can. 1219, § 1);
» *Beneficiatorum residentialium* (can. 1220);
» *famulorum actu servientium et intra domus religiosa septa stabiliter commorantium atque in hac domo morientium* (can. 1221, § 3);

5) *exemptio ecclesiarum* quae exemptae sint *quoad funera* (can. 1230, § 3) vel *quoad fontem baptismalem* (can. 774, § 2);
6) *exemptio sepulcrorum* (cfr. can. 1208, § 3).

III. - *Relate ad tribunalia S. SEDIS*:

- 1) *exemptio eorum qui tenent supremum principatum, etc.* (can. 1557, § 1, n. 1);
2) *ex. Cardinalium* (*ib.*, n. 2);
3) *Legatorum Sedis Apostolicae* (*ib.*, n. 3);
4) *Episcoporum, etsi tantum titularium, in criminalibus* (*ib.*, n. 3).

IV. - *Relate ad Superiores religiosos*:

Distingui debet inter exemptionem concessam a iure vel a S. Sede, et subductionem decretam ab ipsis Superioribus religiosis.

a) Prior consistit in subductione ab omnibus Superioribus Religionis. Codex I. C. recenset exemptionem per se perpetuam sodalis qui renuntiatus fuerit *Cardinalis aut Episcopus sive residentialis sive titularis* (can. 627, § 1), atque innuit exemptionem per se temporariam religiosi cui speciale munus ex plendum a Sancta Sede concreditum fuerit (can. 629, § 1);

b) altera, e contra, consistit in subductione per se temporanea alicuius sodalis vel domus a potestate Superioris subalterni (75).

V. - *Relate ad Metropolitam*:

exemptio restringitur ad Episcopos Suffraganeos (cfr. can. 285), ac de iure et de facto etiam Religiosi exempti a iurisdictione Ordinarii loci, simul subducuntur a iurisdictione Metropolitae.

9) *De aliis exemptionibus a iurisdictione Ordinarii loci hodierno iure vigen- tibus quas Codex I. C. nec implice nominat.*

At praeter exemptiones in Codice I. C. contentas, atque exemptiones tam physicis quam moralibus personis specialissimo modo concessas, aliae vigent in hodierna disciplina subductiones ab Ordinario loci, quae utpote statutae pro determinatis officiis, possunt et ipsae a iure vocari, atque una cum aliis exemptionibus recensis in Codice considerari.

In Constitutione Apostolica S. P. Pii XI *Ad incrementum decoris*, 15 aug. 1933 «de quibusdam Praelatis Romanae Curiae et variis eorum ordinibus», statuitur ut a iurisdictione Ordinarii loci exempti sint:

(75) V. supra, V, 8, A, 3.

- 1) Excellentissimi Assessores et Secretarii in Sacris Congregationibus Romanis (76);
- 2) Protonotarii Apostolici de numero (77);
- 3) Praelati Auditores S. R. Rotae (78);
- 4) Clerici Reverendae Camerae Apostolicae dum in Urbe domicilium habent (79);
- 5) Praelati Votantes Signaturae Apostolicae modo et quousque suum domicilium habeant in Urbe (80);
- 6) Praelati Referendarii Signaturae Apost. cum domicilium habent in Urbe (81).

10) In liberatione a potestate Ordinarii loci omnium prima admittenda videtur distinctio inter systematicam et partialem exemptionem.

Quamquam considerationem de divisionibus exemptionis infra tractandam remittimus, praestat tamen ut statim specialem divisionem adnotemus quae, etsi in manualibus et commentariis canonicis saltem explicite nondum inveniatur (82), nobis videtur maxime conferre ad rectum ordinem nostrae tractationis.

Considerandum sane est ex nuper recensitis exemptionibus omnes quidem tangere veram iurisdictionem Ordinarii loci, seu potestatem de qua in can. 196. at nonnullas tantum inducere liberationem systematicam, qua nempe per *principium generale* persona physica vel moralis declaratur subducta a iurisdictione Ordinarii loci, etsi determinatis exceptionibus fundamentalis declaratio mitigatur, caeteras e contra modo quoad determinata negotia personas liberas reddere a potestate Ordinarii loci.

Dicimus proinde exemptionem ab Ordinario loci dividi in *systematicam* et *partialem*, atque cum rem nostram tangat, adnotamus religionibus exemptis (can. 488, n. 2) prius genus exemptionis obtingere.

11) Quomodo distinguantur in Codice I. C. normae quae de religiosis aliisque exemptis simul agunt a caeteris quae tantummodo religiosos exemptos respiciunt.

Ut rite compleantur quae dicta sunt de exemptione religiosorum deque aliis vigentibus exemptionibus, adnotari debet etsi Codex I. C. unis religiosis nomen « *exempti* » reservat, non ideo sequi quoties in Codice occurrit adiectivum « *exemptus* » canonem agere de unis religiosis exemptis. E contra, dicendum est tantummodo cum praefatum adiectivum comitatur verba *religio*, *religiosus*.

(76) N. 17, AAS., XXVI (1934), p. 497.

(77) N. 41, ib., p. 506.

(78) N. 71, ib., p. 510.

(79) N. 112 ib., p. 515.

(80) N. 127, ib., p. 518.

(81) N. 144, ib., p. 520.

(82) Implicite haec distinctio innui videtur a LARRAONA in CpR., II (1921), p. 281.

Congregatio (83) vel *Beneficium* (84) normam iuridicam religiosis exemptis reservari, com vero adiungitur verbis *Ecclesia* (85), vel *Locus* (86) tangere tam religiosos quam caeteros exemptos.

Insuper adnotamus vocem « *exemptus* » tamquam substantivum inveniri in can. 927, 2269, § 2 et 106, n. 6, at dum in prioribus ex sermonis contextu haec vox videtur denotare tam religiosos quam caeteros exemptos, in postremo canone, etiam ex citato fonte normae tridentinae (87) religiosis reservata habenda est.

12) Nequit proponi adaequata definitio quae omnes in iure canonico vigentes exemptiones simul comprehendat.

Alia animadversio iam proprius problema tangit doctrinalis distributionis tot exemptionum in iure canonico vigentium in unum systema. Etenim ex dictis consequitur ex recensitis exemptionibus alias graduali tantum, alias e contra revera specifica differentia inter se distingui; graduali tantum, alias e contra revera specifica differentia inter se distingui; v. gr. gradualis tantum dicenda est differentia quae viget inter exemptionem concessam nuper nominatis Praelatis Curiae Rumanæ et exemptionem EE. Cardinalibus decretam; e contra, vere specifica dicenda est differentia qua inter se distinguuntur exemptio a iurisdictione Ordinarii loci antedictis Praelatis et exemptio ab eodem Ordinario religionibus clericalibus concessa. In

(83) Ita ad religiosos quod attinet, praeter quam in fundamentalibus canonibus 488, n. 2; 500, § 1; 615; 616, § 1; verbum *eximere* et derivata vocabula adhibentur in can.: 106, n. 6; 131, § 3; 198, § 1; 223, § 1, n. 4; 274, n. 6; 277; 286, § 4; 297; 344, § 2; 359, § 2; 480, § 2; 497, §§ 1 et 3; 498; 501, § 1; 503; 512, § 2, n. 2; 518; 519; 529; 535, § 1; 552, § 1; 604, § 3; 612; 617, § 1; 618, § 1; 645, § 2; 649; 654; 690, § 1; 804, § 3; 822, § 1; 831, § 3; 873, § 2; 874; 875, §§ 1-2; 896; 916; 964, n. 2; 991, § 3; 1156; 1171; 1208, § 2; 1245, § 3; 1261, § 2; 1265, § 1, n. 1; 1274; 1291, § 1; 1293; 1303, § 1; 1313, n. 2; 1334; 1336; 1337; 1338; 1345; 1356, § 1; 1382; 1395, § 3; 1414, § 4; 1550; 1557, § 2, n. 2; 1579, §§ 1 et 3; 1594, § 4; 1621, 2301; 2385; 2412.

(84) Cfr. can. 1424 in quo fit distinctio inter « *beneficia exempta* » et « *beneficia Sedi Apostolicae reservata* ».

(85) Etsi in can. 337, § 1 fiat sermo de *ecclesia exempta* perinde ac si haec locutio esset reservanda ecclesiis religiosorum exemptorum (statuit enim ut Episcopus ad exercenda pontificalia extra propriam dioecesim, praeter expressum aut rationabiliter consensum Ordinarii loci, « si agatur de ecclesia exempta (praedicta pontificalia agat) de consensu Superioris religiosi »), non videtur dubitandum in can. 274, n. 6; 277; 1279, § 1; 1283 et 1355, n. 1 agi de ecclesiis tum religiosis exemptis tum aliis personis pariter exemptis pertinentibus.

(86) Quoad iuridicam acceptiōnē locutionis *locus exemptus* adnotari debet canonem 344, qui agit de episcopali visitatione, dum in § 1 inducit normam pro personis rebus atque locis piis quamvis exemptis, in § 2 speciale praescriptum continere tantum pro religiosis exemptis, qui dicuntur ad Episcopo visitari posse tantum in casibus in iure expressis.

E contra, in can. 792, 1636 et 2273 sermo fit de *locis exemptis*, absque distinctione inter loca quae religiosis et quae aliis personis pertinent.

In can. 1491, § 1, n. 1 fit sermo de institutis ecclesiasticis non collegialibus quae sint « quovis modo exempta »; nunc vero, patet in hoc praescripto non agi tantum de institutis concreditis religiosis, sed de institutis exemptis in genere.

(87) Cap. 13, sess. XXV.

priore sane exemplo utraque exemptione sistit in liberatione a potestate Ordinarii loci, in altero, e contra, religiones clericales exemptae ad antedicto effectu liberationis transeunt ad aliquid positivum, nempe ad adquisitionem fere aequivalentis potestatis a qua ipsi per decretam exemptionem liberantur (88).

Scilicet, aliud clericus saecularis, aliud religio clericalis, aliud moniales, etc. exigunt ut unumquodque ex his subiectis passivis congrua exemptione fruatur. Clericus saecularis sibi tantum consulere debet, e contra, religio clericalis in propriis Superioribus, moniales in Primi Ordinis Alumnis illam partem potestatis episcopalnis adquirere cupiunt a qua per exemptionem liberantur (89).

Patet proinde in Iure Canonico illam iuridicam providentiam quae exemptione vocatur, *genus esse*; pro diversitate vero subiecti passivi tot concessas exemptiones varias inter se differentes species efformare.

**13) Quantitas seu extensio exemptionis a iure positivo determinanda prae-
primis dependet a natura subiecti passivi.**

Conclusio circa notionem exemptionis generice sumptae viam sternit ad aliam declarationem. Cum tot vigentium exemptionum reductio ad unum fieri possit tantum per commune genus, sequitur definitionem exemptionis generice sumptae (seu omnium specierum exemptionum comprehensivam) posse tantummodo extendi ad indicandum fundamentale seu potius initiale asperatum istius specialis providentiae iuridicae, qui sane consistit in aliqua stabili ac privilegiaria subductione a potestate immediati Superioris cum consequenti speciali submissione directae curae Superioris exemptionem concedentis (90). Quomodo vero ex hac communi condicione transitus fiat ad varia com-

(88) « Ratio autem necessitatis [iurisdictionis ecclesiasticae in Superioribus Religio-
num Exemptarum] supposita exemptione, est efficax, quia, eo ipso quod religio a jurisdictione Episcoporum eximitur, manet immediata subiecta solius Pontificis jurisdictioni; non poterat autem convenienter gubernari immediate per solum Summum Pontificem, aut per commissarios, vel delegatos ab ipso, quia in omni congregatione necessarii sunt pastores ordinarii, quibus eius cura ex officio incumbat; ergo, si huiusmodi pastores proximi non sunt Episcopi, necessarium est ut sint praefati proprii uniuscuiusque religionis ». (SUAREZ, *De Rel.*, tract. VIII, 1. II, cap. I, n. 6; *Opera omnia*, t. 16, p. 82, a).

(89) Non immerito PEJSKA admonet: « Ut clarius atque profundius indolem exemptionis perspiciamus, distinctio illa perpendenda est inter religiones laicales et clericales » (*Ius Canonicum Religiosorum*, p. 40).

(90) Contradicendum ergo censemus usitatae apud veteres Canonistas definitioni exemptionis (illi sane quae praebetur tamquam definitio exemptionis generice sumptae) in qua explicite vel implicite edicitur:

1) liberationem fieri tantum ab Ordinario loci;

2) (consequenter) liberatum transire in *immediatam* subjectionem Romano Pontifici (quod caeterum ex alio capite repugnat principio in can. 218, § 2 sancito; scilicet ex hoc loquendi modo sequeretur immediatam subjectionem Romano Pontifici oriri tantum ex praevia exemptione).

Consideretur v. gr. definitio exemptionis data a FERRARI: « Exemptione (NB. non dicit: *Exemptione Regularium*, sed respondet quaestioni sibi proposita in *Summario: Exemptione qui sit?*) est privilegium, quo persona, aut locus ab iurisdictione Episcoporum seu Ordinariorum liberantur, et substrahuntur, ac Summo Pontifici immediate subiiciuntur » (*Prompta Bibliotheca*, v. *Regulares*, art. II, 1). Cfr. SCHMALZGRUEBER, *Ius Ecclesiasticum*,

moda ex exemptione promanantia in definitione uniuscunque speciei exemptionis describendum est.

Attamen, ex his quae mox dicta sunt circa multiplicem speciem exemptionis clare profluit quantitatem seu extensionem exemptionis a iure positivo determinandam, praeprimis dependere a natura subiecti passivi exemptionis. Evidem:

a) In primis, differentia quae viget inter personas physicas et personas morales (collegiales) suum effectum in concedendam exemptionem necessario exercet, nam priores sibimetipsis beneficium exemptionis fundamentaliter reservant, factis nempe omnino paucis exceptionibus pro personis speciali modo devinctis personae exemptae, ut sunt v. gr. familiares pro EE. Cardinalibus (91), e contra, persona moralis collegialis habet in propriis Superioribus elementum ad constituendam specialem hierarchiam ad quam transeat potestas sublata Superiori externo per exemptionem; ita v. gr. dum religiones clericales exemptae in propriis Superioribus maioribus possunt sortiri dignitatem Ordinariorum, supranominati Praelati Curiae Romanae exempti a iurisdictione Ordinarii loci, potestatis a qua subducuntur nihil quod sibi obveniant recipient.

b) Mox factae declarationis robur elucet et in ipsa diversa condicione religionum. Evidem, religio clericalis exempta et religio laicalis exempta in hoc sane convenient quod utraque a iurisdictione Ordinarii loci subducta sit (can. 488, n. 2), natura autem religionis clericalis (can. 488, n. 4) fundamentum praebet ad precipua commoda ex exemptione obtainenda, nempe ad liberationem quae provenit ex Superioribus et capitulis frumentibus iurisdictione ecclesiastica tam pro foro interno, quam pro externo, quae cum desit religioni laicali, evenit ut exemptio istis religionibus concessa per se, i. e. absque aliis specialibus privilegiis, rudimentale stadium non superet (92).

t. V, pars II, § VII, n. 246, vol. IX, p. 151; PETRA, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, ad Const. IV Callisti III, Sectio II, n. 12.

E contra, liberatio fieri potest etiam a Superiore qui non sit Ordinarius loci, ergo non fit semper descriptus transitus in specialem subiecti Romano Pontifici.

Magis adaequata videtur definitio data a VERRMEERSCH CREUSEN: « Exemptio generice sumpta dicit libertatem a dominatu Superioris immediati, qua fruiatur is qui speciali tantum vel maiori Praelato (*Superiori*) obedientiam praestare debet » (*Epitome*, t. I, n. 773, p. 569); in qua tamen verbum « Praelato » mutandum censemus verbo *Superiori*, ut tradita definitio revera omnes exemptiones comprehendere valeat.

Pariter exacta est definitio proposita a WERNZ VIDAL: « libertas seu immunitas a iurisdictione seu potestate Superioris cui de regula ordinaria deberet quis subiici infra ambitum competentiae ipsius » (*De Religiosis*, n. 394, p. 415).

Brevior at adaequata, est definitio data a CHELODI CIPROTTI: « libertas a potestate immediati Superioris » (*Ius Canonicum de Personis*, n. 198, a, p. 307).

(91) Scilicet, personae physicae possunt ad summum esse vehiculum aliqualis libertatis pro aliis determinatis personis, i. e. sunt capaces illius exemptionis late dictae activae quam praesertim religiones clericales exemptae exercent in extraneos de quibus in can. 514, § 1; infra, n. VI, 7, in f.

(92) Ut ex duabus allatis exemptis clare apparet, quam appellamus naturam subiecti passivi exemptionis, non modo ex physica sed et ex iuridica condicione procedit, iuridica autem condicione historicas vicissitudines sane subaudit. Ita, v. gr. figura iuridica religionis clericalis in vigenti disciplina (can. 488, n. 4) — quae aptissimum praebet subiectum capax amplissimae exemptionis —, illam sane iuridicam evolutionem subintelligit qua factum est ut concedendae exemptionis ratio funditus mutaretur, ita ut quod antea (condicione clericalis) exemptionem excluderet, nunc e contra concessioni eiusdem exemptionis faveat.

priore sane exemplo utraque exemptione sistit in liberatione a potestate Ordinarii loci, in altero, e contra, religiones clericales exemptae ad antedicto effectu liberationis transeunt ad aliquid positivum, nempe ad acquisitionem fere aequivalentis potestatis a qua ipsi per decretam exemptionem liberantur (88).

Scilicet, aliud clericus saecularis, aliud religio clericalis, aliud moniales, etc. exigunt ut unumquodque ex his subiectis passivis congrua exemptione fruatur. Clericus saecularis sibi tantum consulere debet, e contra, religio clericalis in propriis Superioribus, moniales in Primi Ordinis Alumnis illam partem potestatis episcopalis adquirere cupiunt a qua per exemptionem liberantur (89).

Patet proinde in Iure Canonico illam iuridicam providentiam quae exemptione vocatur, *genus esse*; pro diversitate vero subiecti passivi tot concessas exemptiones varias inter se differentes species efformare.

13) Quantitas seu extensio exemptionis a iure positivo determinanda praemissis dependet a natura subiecti passivi.

Conclusio circa notionem exemptionis generice sumptae viam sternit ad aliam declarationem. Cum tot vigentium exemptionum reductio ad unum fieri possit tantum per commune genus, sequitur definitionem exemptionis generice sumptae (seu omnium specierum exemptionum comprehensivam) posse tantummodo extendi ad indicandum fundamentale seu potius initiale aspectum istius specialis providentiae iuridicae, qui sane consistit in aliqua stabili ac privilegiaria subductione a potestate immediati Superioris cum consequenti speciali submissione directae curae Superioris exemptionem concedentis (90). Quomodo vero ex hac communi condicione transitus fiat ad varia com-

(88) « Ratio autem necessitatis [iurisdictionis ecclesiasticae in Superioribus Religio-
num Exemptarum] supposita exemptione, est efficax, quia, eo ipso quod religio a iuris-
dictione Episcoporum eximitur, manet immediate subiecta solius Pontificis jurisdictioni;
non poterat autem convenienter gubernari immediate per solum Summum Pontificem,
aut per commissarios, vel delegatos ab ipso, quia in omni congregatione necessarii sunt
pastores ordinarii, quibus eius cura ex officio incumbat; ergo, si huiusmodi pastores
proximi non sunt Episcopi, necessarium est ut sint paelati proprii uniuscuiusque reli-
gionis ». (SUAREZ, *De Rel.*, tract. VIII, 1. II, cap. I, n. 6; *Opera omnia*, t. 16, p. 82, a).

(89) Non immerito PEJSKA admonet: « Ut clarius atque profundius indolem exemptionis perspiciamus, distinctio illa perpendenda est inter religiones laicales et clericales » (*Ius Canonicum Religiosorum*, p. 40).

(90) Contradicendum ergo censemus usitatae apud veteres Canonistas definitioni exemptionis (illi sane quae praebetur tamquam definitio exemptionis generice sumptae) in qua explicite vel implicite edicitur:

1) liberationem fieri tantum ab Ordinario loci;

2) (consequenter) liberatum transire in *immediatam* subjectionem Romano Pontifici
(quod caeterum ex alio capite repugnat principio in can. 218, § 2 sancto; scilicet ex hoc lo-
quendi modo sequeretur *immediatam* subjectionem Romano Pontifici oriri tantum ex
praevia exemptione).

Consideretur v. gr. definitio exemptionis data a FERRARI: « Exemptione (NB. non
dicit: *Exemptione Regularium*, sed respondet quaestioni sibi propositae in *Summario: Exemptione qui sit?*) est privilegium, quo persona, aut locus ab iurisdictione Episcoporum
seu Ordinariorum liberantur, ei substrahuntur, ac Summo Pontifici immediate subiiciuntur »
(*Prompta Bibliotheca*, v. *Regulares*, art. II, 1). Cfr. SCHMALZGRUEBER, *Ius Ecclesiasticum*.

moda ex exemptione promanantia in definitione uniuscunque speciei exemptionis describendum est.

Attamen, ex his quae mox dicta sunt circa multiplicem speciem exemptionis clare profluit quantitatem seu extensionem exemptionis a iure positivo determinandam, praeprimis dependere a natura subiecti passivi exemptionis. Evidem:

a) In primis, differentia quae viget inter personas physicas et personas morales (collegiales) suum effectum in concedendam exemptionem necessario exercet, nam priores sibimetipsis beneficium exemptionis fundamentaliter reservant, factis nempe omnino paucis exceptionibus pro personis speciali modo devinctis personae exemptae, ut sunt v. gr. familiares pro EE. Cardinalibus (91), e contra, persona moralis collegialis habet in propriis Superioribus elementum ad constituendam specialem hierarchiam ad quam transeat potestas sublata Superiori externo per exemptionem; ita v. gr. dum religiones clericales exemptae in propriis Superioribus maioribus possunt sortiri dignitatem Ordinariorum, supranominati Praelati Curiae Romanae exempti a iurisdictione Ordinarii loci, potestatis a qua subducuntur nihil quod sibi obveniant recipiunt.

b) Mox factae declarationis robur elucet et in ipsa diversa condicione religionum. Evidem, religio clericalis exempta et religio laicalis exempta in hoc sane convenient quod utraque a iurisdictione Ordinarii loci subducta sit (can. 488, n. 2), natura autem religionis clericalis (can. 488, n. 4) fundamentum praebet ad precipua commoda ex exemptione obtinenda, nempe ad liberationem quae provenit ex Superioribus et capitulo frumentibus iurisdictione ecclesiastica tam pro foro interno, quam pro externo, quae cum desit religioni laicali, evenit ut exemptione istis religionibus concessa per se, i. e. absque aliis specialibus privilegiis, rudimentale stadium non superet (92).

t. V, pars II, § VII, n. 246, vol. IX, p. 151; PETRA, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, ad Const. IV Callisti III, Sectio II, n. 12.

E contra, liberatio fieri potest etiam a Superiore qui non sit Ordinarius loci, ergo non fit semper descriptus transitus in *specialem* subjectionem Romano Pontifici.

Magis adaequata videtur definitio data a VERMEERSCH CREUSEN: « Exemptio generice sumpta dicit libertatem a dominatu Superioris immediati, qua fruatur is qui speciali tantum vel maiori Praelato (*Superiori*) obedientiam praestare debet » (*Epitome*, t. I, n. 773, p. 569); in qua tamen verbum « *Praelato* » mutandum censemus verbo *Superiori*, ut tradita definitio revera omnes exemptiones comprehendere valeat.

Pariter exacta est definitio proposita a WERNZ VIDAL: « libertas seu immunitas a iurisdictione seu potestate Superioris cui de regula ordinaria deberet quis subiici infra ambitum competentiae ipsius » (*De Religiosis*, n. 394, p. 415).

Brevior at adaeguata, est definitio data a CHELODI CIPROTTI: « libertas a potestate immediati Superioris » (*Ius Canonicum de Personis*, n. 198, a, p. 307).

(91) Scilicet, personae physicae possunt ad summum esse vehiculum aliqualis libertatis pro aliis determinatis personis, i. e. sunt capaces illius exemptionis *late dictae* activae quam praesertim religiones clericales exemptae exercent in extraneos de quibus in can. 514, § 1; infra, n. VI, 7, in f.

(92) Ut ex duabus allatis exemptionis clare appareat, quam appellamus naturam subiecti passivi exemptionis, non modo ex physica sed et ex iuridica condicione procedit, iuridica autem condicione historicas vicissitudines sane subaudit. Ita, v. gr. figura iuridica religionis clericalis in vigenti disciplina (can. 488, n. 4) — quae aptissimum praebet subiectum capax amplissimae exemptionis —, illam sane iuridicam evolutionem subintelligit qua factum est ut concedendae exemptionis ratio funditus mutaretur, ita ut quod antea (condicione clericalis) exemptionem excluderet, nunc e contra concessioni eiusdem exemptionis faveat.

c) Denique, ex alio quidem prorsus diverso capite, momentum subiecti passivi in determinanda quantitate exemptionis hac de causa elucet quod cum exemptio et subiectio mutuo se postulent, maior subiectio ampliori exemptioni locum det. Hoc itaque sensu religiosi ut exempti evadant amplius liberandi sunt clericis saecularibus, quippe qui propter professionem religiosam specialem dependentiam ab Ordinario loci p[ro]ae clericis saecularibus sortiuntur.

Attamen, negari nequit in determinanda amplitudine exemptionis cum natura subiecti passivi concurrere historicas vicissitudines quae eiusdem subiecti condicionem exemptioni praecedentem in concreto determinarunt. Evidem, alia sane fuit condicio v. gr. religiosorum in quarto alia in praesenti saeculo, ut revera vitae religiosae aliud tunc Ordinarii locorum, habita ratione totius disciplinae canonicae, sibi reservatum autumare possent, aliud quod hodie episcopali potestati per se subiectum dicendum sit.

14) *Conclusio:*

In absolutione huius tentati studii comparandi exemptionem religiosorum cum caeteris subductionibus a potestate Ordinarii loci iam scatet necessitas declarandi hanc exemptionem sub multiplice aspectu a caeteris distingui, ita ut fatendum sit ipsam revera veluti genus a se efformare. Huius autem declarationis firmitatem augebunt conclusiones ex mox instituenda inquisitione in consuetas divisiones exemptionis quae ab AA. proponi solent, necnon ex considerata indole exemptionis religiosorum, praesertim propter tot gradus liberationis quae religionibus contingi possunt quos ad modum subspecierum in uno systemate ordinandos esse videbimus.

VI. - Nonnullae animadversiones in traditionales divisiones exemptionis.

1) *Animadversiones p[re]liminares:*

Ab uberiorem declarationem physiognomiae exemptionis religiosorum iuvat ad trutinam revocare divisiones quae sive exemptionis generice sumptae, sive exemptionis religiosorum, ab AA. communiter tradi solent.

Antequam vero suscipiamus hanc analysis, animadvertendum censemus in quaestione divisionum exemptionis :

a) facile praetermitti historicam evolutionem istius peculiaris providentiae iuridicae, quod sane panditur cum ab AA. exemptioni religiosorum, aliquae qualificationes tribuuntur ut v. gr. *ex. mixta*, *ex. minus plena*, etc. quibus praefati AA. viderentur habere exemptionem religiosorum in vigenti disciplina adhuc *localem* esse;

b) haud paucas confusiones in antedictas divisiones permeare ob defectum adequatae distinctionis inter exemptionem generice sumptam et exemptionem Religiosorum; quod plerumque evenit quia notiores de exemptione eiusque divisionibus in manualibus proponuntur tantummodo cum agendum est de exemptione regularium.

2) **Quomodo potest exemptio Regularium esse simul « mixta » et « passiva »,
at communiter asseritur ab AA?**

Fundamentalis divisio quae prima in manualibus et commentariis Codicis I. C. occurrere solet, exemptionem praedicat esse vel *personalem*, vel *localem*, vel *mixtam* (93). Personalis est quae *directe* personas, localis quae *directe* loca, *indirecte* vero personas liberat; mixtam autem asseritur illam esse exemptionem quae « simul personas et loca eximit iurisdictione Ordinarii, qui exceptis quibusdam casibus, neque in persona neque in locum quicquam potest » (94).

At nobis videtur locutionem *exemptio mixta* sumi aequivoce cum dicitur exemptionem regularium esse mixtam.

Ut vero nostri asserti congruam iustificationem praebeamus, debemus antea et subdivisionem exemptionis localis commemorare in *activam* et *passivam*; hic autem seponimus claritatis gratia animadversiones quae fieri debent in consuetas *definitiones* exemptionis activae et passivae, atque tantum traditionalia exempla utriusque exemptionis retinemus; communiter enim asseritur exemptionem Regularium passivam, e contra, exemptionem Praelaturaे vel Abbatiae Nullius activam esse.

Nunc vero, quaestio nostra haec est : Quomodo possunt simul componi *haec duo asserta* : Exemptio regularium *passiva* est (95) et tamen *mixta* est (96)? Equidem, si exemptio regularium *passiva* est, quid conferret regularibus exemptio *localis* (quae sane exigitur ut adsit exemptio *mixta*; V. nuper allata definitio ex. *mistae*)? Possuntne eaedem personae simul *directe* et *indirecte* eximi?

Solutio quaestionis nobis videtur quaerenda :

- 1) in distinctione inter exemptionem *localem* et « *exemptionem locorum* »;
- 2) in distinctione inter exemptionem *activam* stricte dictam et ex. *activam late dictam*;
- 3) in declaratione duplicis acceptiois quam habere potest locutio « *exemptio mixta* », prout nempe significat coniunctionem exemptionis personalis

(93) Cfr. VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 773, p. 569; SCHÄFER, *De Religiosis*, n. 419, p. 791; MELO, *De exemptione Regularium*, p. 2; GOYENECHE, *De Religiosis*, n. 83, p. 164.

(94) VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 773, p. 569.

(95) RAMOS — quin vero adductis citationibus factae declarationis veritatem prober — affirmat maiorem partem Canonistarum habere exemptionem Religiosorum tantummodo *passivam* (*De conditione saecularium in domibus religiosorum*, in CpR., VI [1925] p. 32). Prae caeteris recoli possunt : APPELTEN, *Compendium paelectionum Iuris Regularium*, q. 539, 3°, p. 459; CHELODI CIPROTTI, *Ius Canonicum de Personis*, n. 198, a, p. 307; GOYENECHE, *Iuris Canonici Summa Principia*, Romae, 1935, vol. I, p. 285; LAURENTIUS, *Institutiones Iuris Eccl.*, n. 274, p. 202; SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*,⁴ Pécs, 1940, § 49, 4, p. 241; WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 395, p. 417.

V. autem rationes negandi exemptionem Religiosorum esse *activam* in RAMOS, o. c., CpR., VI, pp. 82-85.

(96) V. gr. COCCHI, due asserta cumulat : (Exemptio Regularium) « est exemptio proprie dicta, mixta, passiva (si abbatias nullius excipias) et iuxta veriorem sententiam non plena... » (*Commentarium in Codicem I. C.*, vol. IV, n. 114, p. 220).

At exemptionem Regularium esse mixtam affirmant passim AA. : MELO, *De exemptione Regularium*, p. 2; CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, t. II, n. 624, 3°, p. 241; PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici*, q. 239, c, p. 319, etc.

cum ex. locali, vel conjunctionem ex. personalis cum « *exemptione locorum* ».

Postquam illustratae fuerint istiusmodi distinctiones, fluet quid dicendum sit de exemptione regularium aliorumque religiosorum exemptorum.

3) Videtur distinguendum esse inter « exemptionem localem » et « exemptionem locorum », nempe inter locum exemptum qui reddit personas exemptas et locum qui fit exemptus ratione personarum exemptarum.

Ad iustificandam distinctionem inter exemptionem *localem* et exemptionem *locorum* necessarium est ut synthetice exponamus historicam evolutionem circa rationem in iure canonico adoptatam in concedenda exemptione.

Historice sane constat primas providentias Romanorum Pontificum ad tuerendam necessariam libertatem monachorum in Ecclesia Occidentali datas fuisse intuitu personarum, dum e contra in Ecclesia Orientali ius stauropegii inducebat exemptionem *localem*. At mox sub influxu iuris germanici, in quo, ut notum est, cum deesset clara distinctio inter privatum et publicum ius, ex dominio fundi omnino singularia iura in dominum inferebantur, exemptionis commoda personis non directe sed ex loco exempto obvenire passim admissum est. Ita ergo inducta fuit exemptionis localis monasteriorum quae sane praecedentes subductiones longe superavit, deque exemptione personali, nempe de libertate quae monachis obtineret independenter a loco exempto, diu ne quidem disputatum fuit.

Mutatis autem praesertim per Mendicantes vitae religiosae condicionibus, exemptionis quoque novae vices determinatae sunt, seu ut cardo libertatis denuo successit exemptionis personalis, quippe quae efficiebat ut religiosi exempti, qui exinde iam data opera extra claustra ministeriis animarum incumbebant, privilegio exemptionis fruerentur ubicumque versarentur (97). Evidem, dum hucusque exemptionis concessa fuerat tantum singulis monasteriis, vel ex aggregatione a monasterio aggreganti in recepta monasteria transierat, exinde, quin cessarent antedicti modus concedendi exemptionem, cum iam obtinerent novi ordines organice constituti, concessae fuerunt exemptiones universis religionibus seu ordinibus, qui sane modus concessionis amplius non poterat fundari supra exemptionem *localem*.

Immo, vis exemptionis personalis eo devenit ut admitteretur personas posse reddere exemptum quemcumque locum stabilis commemorationis personae exemptae; ita nempe domus ecclesiaeque Mendicantium fuerunt exemptae quia pertinebant huiusmodi Religiosis exemptis. Ideo, non modo novus aspectus, sed revera novum genus exemptionis localis inductum fuit in disciplinam canonicam; ut ergo alterum ab altero secernamus nobis videtur prius *exemptionem localem*, alterum genus *exemptionem locorum* appellandum esse.

(97) Cfr. c. 30, X, V, 33; c. 1, V, 7 in VI^o.

4) Quid proprie significet in vigenti iure communi religiosorum locutio « privilegium exemptionis »; consequenter quo sensu dici possit hanc exemptionem « mixtam » esse.

Nunc vero, sensim sine sensu factum est ut dum tam in doctrina quam in iure verbum *regulares* admissum esset tanquam genus cui reduci deberent omnes qui publice profiterentur perfectionem evangelicam, i. e. Canonic Regulares, Monachi, Mendicantes, Clerici Regulares, etc., ita pariter admitteretur pro omnibus regularibus, saltem viris, in iure vigore quandam generalem exemptionem afficientem tum personas tum loca (98), quae sane exemptio utpote communis omnibus regularibus, extendi intelligebatur tum regularibus qui carebant exemptione locali, tum illis qui antea subductionem a iurisdictione Ordinarii loci obtinuerint per exemptionem localem. Ideo haec exemptio non amplius localis, sed personalis fuit, cui vero coniuncta fuit exemptio locorum tamquam necessarium complementum exemptionis personalis (99).

Haec ergo generalis atque communis exemptio regularium habita est tamquam praesuppositum cui adiungi debebant aliae forte supervenientes exemptiones aliaque privilegia, seu libertates concessae etiam quoad exceptos casus subjectionis (100). Scilicet, creata est locutio comprehensiva, atque in die magis magisque definita, quae tandem in documentis publicis vim technicam consecuta est, nempe : *privilegium exemptionis*.

Codex autem I. C. cum declaraverit regularibus a iure competere *privilegium exemptionis*, dum communem sententiam de generali exemptione omnibus regularibus obvenientibus (101) confirmavit, revera illam posuit tamquam *principium fundamentale* (can. 615), cui adiungi possunt caeterae exemptiones aliaque privilegia (can. 613).

Ergo, cum hodie sermo fit de *exemptione regularium*, intelligi debet haec generalis exemptio, quae — iterum dicimus — non est localis eo sensu ut

(98) « Privilegium generale, per quod regulares sunt exempti a iurisdictione ordinaria praelatorum ordinariorum, quum sit expressum in corpore iuris et tam facto quam iure notiorum et manifestum, non est exhibendum » (PASSERINI, *De hom. statib.*, tom. 3, q. 89, a. 10, n. 711, apud OIETTI, *Synopsis*, v. *exemptio* n. 2099, c. 1877). De nova ratione concedenda regularibus exemptionem indirecte at concinne agit LAURENTIUS : « Exemptionis privilegium singulis quidem monasteriis, proprio regimine utentibus, vel, si agitur de ordinibus quibus unus moderator praestet, religionibus integris datur, continet vero libertatem *iure et consuetudine determinatam*. Quam ob causam recentiores leges de hac materia agentes non tam explicant, in quibusdam rebus exemptio adsit, sed causas potius non exemptas recensent. Hae causae quippe ut exceptions ab universalis exemptione iudicantur ». (*Institutiones I. Eccl.*, n. 1060, p. 670).

(99) In concedenda libertate regularibus veterem rationem adhibendi exemptionem localem iam suffectam esse nova ratione primum eximendi personas, dein, tamquam complementum, loca ratione personarum, manifestat etiam historica evolutio legislationis de numero minimo religiosorum in parvis conventibus ut communitas posset frui privilegio exemptionis ; cfr. SIMEONE, *De condicione iuridica parvarum domorum religiosarum*, Paduae, 1942, p. 123, ss.

(100) FAGNANUS distinguit inter exemptionem *simplicem* et *ordinariam* regularium et exemptionem *plenam* et *absolutam* Abbatiarum Nullius (*In lib. II Decret.*, Cap. *Cum contingat*, n. 39 ; p. 91, a).

(101) Cfr. WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 397, p. 422 in p. ; MELO, *De Exemptione Regularium*, p. 25 in f.

aliqua subductio perveniat personis *per loca*, sed est personalis, cum qua tamen coniungitur exemptio locorum. Evidem AA. concorditer admittunt istam exemptionem « a personis ad domos et ecclesias (protendi) » (102), seu « loca (esse) tantum ratione personarum exempta » (103).

Proinde, hoc definito sensu, i. e. prout *mixta* denotat coniunctionem exemptionis personarum cum exemptione locorum, haec exemptio regularium (can. 615) aliorumque religiosorum exemptorum (can. 618, § 1) dici potest *mixta* (104).

5) *Conceptus aprioristicus exemptionis activae.*

Transeamus nunc ad considerandam usitatissimam divisionem exemptionis in *passivam* et *activam* ut videamus quomodo haec divisio exemptioni religiosorum aptari possit (105).

In primis, notandum est admiratione non vacare diversitatem qua Scriptores hanc divisionem introducunt; alii enim tamquam divisionem exemptionis generice sumptae (106), alii exemptionis religiosorum (107), alii ex. localis (108), alii ex. mixtae (109), alii ex. localis et mixtae (110), etc. (111) hanc divisionem praesentant. Verum, quomodocumque haec divisio proponatur, concordia AA. obtinetur in ritualibus exemplis allatis ad illustrandam propositam divisionem exemptionis; asseritur nempe Abbatias et Praelaturas *Nullius* et *Quasi Nullius* activa, domos vero religiosas exemptas passiva frui exemptione.

Nobis autem videtur contradicendum huic comparationi quae sic et simpliciter instituitur inter Abbatias et Praelaturas *Nullius* vel *Quasi Nullius* et domos religiosas exemptas, scilicet nulla facta declaratione circa epocham historicam in qua haec comparatio collocari debeat, ita ut admitti possit et in vigenti disciplina hanc comparisonem fieri posse.

Antequam vero recolamus quomodo historice introducta sit haec distinctio

(102) VEMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 774, 2^o, p. 570.

(103) Ib.

(104) Consuetam definitionem exemptionis mixtae qua personae et loca pariter eximuntur recto exemplo comitatur BIEDERLACK FÜHRICH: « Exemptionis mixtae exemplum ii conventus regulares praebent, qui praeterquam quod personaliter exempti sint, territorium habent separatum quod nec de dioecesi nec in dioecesi existit » (*De Religiosis*, n. 149, p. 265).

(105) BIEDERLACK FÜHRICH agens de exemptione regularium dum alias divisiones exemptionis recenset non nominat divisionem in *activam* et *passivam*; hoc autem nobis videtur ipsi in laudem habendum, siquidem indirecte negat vigentem (communem) exemptionem regularium posse dividiri in *activam* et *passivam*.

(106) Cfr. APPELTERN, *Praelectiones Iuris Regularium*, q. 539, 2^o, p. 458.

(107) Cfr. WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 395, 2^o, p. 416; PRUMMER, *Manuale Iuris Canonici*, q. 239, 3^o, p. 319.

(108) Cfr. COCCHI, *Commentarium in Codicem I. C.*, vol. IV, n. 113, p. 219; CONTE a CORONATA, *Institutiones I. C.*, v. I, n. 621, a, p. 823.

(109) Cfr. GOYENECHE, *De Religiosis*, n. 83, I, p. 165.

(110) Cfr. VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 773, p. 569; SCHÄFER, *De Religiosis*, n. 419, p. 791; BESTE, *Introductio in Codicem*, in can. 615, p. 418.

(111) CAPPELLO in *De visitatione SS. LL.*, Romae, 1913, II, p. 403 procedit hoc modo: « (Ex.) activa subdividitur in totalem et partialem [...] Haec partialis exemptione iterum subdistingui solet in localem, personalem et realem... » (apud D'ANGELO, *La esenzione dei religiosi*, Torino 1928, p. 4).

men
mp-
sse)
tio-
15)

onis
rum
to-
nis
8),
em
AA.
em
ius

m-
nos
am
ci-
tio

xi-
um
ri-
sis,

es
bis
m-
ris
TE

eli-

oc
tio
La

inter activam et passivam exemptionem, expedit ut duas, caeterum valde simplices theoreticas animadversiones faciamus.

a) Etsi in exemptione prout significat specialem providentiam iuridicam ad concedendam subditis aliquam libertatem, distingui debeat subiectum activum (*quod nempe concedit exemptionem*) a passivo (*quod eandem exemptionem recipit*), tamen ex hac distinctione non sequitur exemptionem — prout venit ut specialis providentia iuridica ad concedendam subditis aliquam libertatem — posse dividiri in activam et passivam, secus dicendum esset omnem exemptionem esse activam et passivam, quia sane semper haberetur qui *agit* et qui *patitur*. Statuta autem hac exclusione, considerandum est utrum divisio in activam et passivam fieri possit in *effectu* providentiae iuridicae qui appellatur et ipse *exemptio* (v. gr. *exemptio religiosorum*, *exemptio localis*, ex. *personalis*, etc.). Nunc vero, optime fingi potest ut subiectum passivum, praeter exemptionem quae ipsi contingit, possit evadere vehiculum exemptionis pro aliis personis, scilicet cogitari potest praeter exemptionem pro se ipso (passivam), aliam pro aliis exemptionem (activam) ipsi committi posse.

b) Porro vidimus exemptionem personis obvenire posse vel directe vel indirecte, i. e. et localem et personalem exemptionem ordinari ad eundem finem; proinde per se fieri posset ut vehiculum activae exemptionis evadat tam personalis quam localis *exemptio*; nempe, ex. *localis*, posita condicione commoracionis personae in loco exempto, ex. *personalis*, posita condicione institutae consuetudinis ad normam iuris cum persona exempta (v. gr. *Cardinales* et *Episcopi* possunt non modo sibi sed etiam suis familiaribus eligere sacerdotem confessiobibus excipiendis, ita ut si iurisdictione careat, eam ipso iure obtineat [can. 239, § 1, n. 2; 349, § 1, n. 1], quod sane constituit determinatam exemptionem a iurisdictione Ordinarii loci; Cfr. can. 874, § 1).

At, ut patet, conceptus exemptionis activae in iure canonico non a priori, sed historice statuendus est.

6) Ex sua origine historica *exemptio activa* praesupponit *exemptionem localem*, ergo excluditur ut *exemptio Abbatiarum Nullius*, utpote *localis*, possit comparari cum vigenti *exemptione religiosorum* (quae *localis* non est).

Ut notum est, tempore Medii Aevi evenit ut tum abbatiis, quam prioratibus, vel peculiaribus ecclesiis, etc., praeter exemptionem pro Monachis et Clero aliisque in loco exempto stabiliter commorantibus, concederetur ius exercendi independenter ab Episcopo aliquam iurisdictionem in populum intra limites definitae circumscriptionis seu *Sacri Banni* comprehensum. Ut patet, haec subductio peculiaris partis populi dioeceseos, quaecumque fuerit extensio concessae iurisdictionis (ac consequentis libertatis) iam respondebat essentialibus notis exemptionis, seu vera *exemptio* dici poterat, et proinde inter hanc libertatem christifidelibus communem et exemptionem qua fruebantur Monachi vel Clerici Abbatiae, Prioratus, Ecclesiae Exemptae, etc. comparatio institui poterat. Nunc vero, relate ad ipsum populum exemptum et haec *exemptio* populo concessa (perinde ac subductio Cleri vel Monachorum) passiva erat, relate vero ad exemptionem Cleri vel Monachorum,

huius praeexistentis exemptionis *diffusionem* in alios, nempe huius exemptionis *activitatem* sane dicebat, inde *activa* appellata est.

Notandum vero est in istis exemptionibus semper perseverare rationem germanicam, scilicet prae oculis habendum est non fuisse exemptionem personalem Cleri vel Monachorum quae se active extenderet in populum, sed hoc provenire ex exemptione locali, quae sane primum in Clerum et Monachos (ex. *passiva*), deinde populum afficiebat (ex. *activa*) (112).

Nunc vero, in vigenti disciplina exemptio regularium aliorumque religiosorum exemptorum est quidem *mixta*, at ut adnotavimus, non est « personalis simul et localis », sed coniunctio exemptionis personalis cum exemptione locorum, i. e. *exemptio personalis quae perficitur exemptione locorum*; loca sane sunt exempta « *ratione personarum* ».

Ergo, deficit ratio instituendi comparationem inter exemptionem regularium *quae localis non est*, cum exemptione Abbatiarum vel Praelaturarum *Nullius* vel *Quasi Nullius*, *quae semper localis est* (113). E contra, cum *vetus* exemptio Monasteriorum esset et ipsa localis, tunc possibilis erat istiusmodi comparatio (114).

7) Habitudo loci ad exemptionem religiosorum; quo sensu dici possit « activa » exemptio religiosorum in vigenti disciplina.

Attamen, et si reicienda sit antedicta comparatio, quaestio fieri debet circa habitudinem quam inter se habent personae et locus in determinanda exemptione religiosorum; quaestio autem proponi potest tum relate ad ipsos religiosos, tum relate ad personas religioni extraneas quae tamen in religiosa domo degunt.

(112) Ergo non intelligitur quomodo absque speciali declaratione peculiaris significationis quam A. intendit tribuere adiectivis verbis *activa* et *passiva*, possit sermo fieri de exemptione activa Vicariorum Castrensi (SIPS, *Enchiridion Juris Canonici*, § 49, 4, b, p. 241). Etenim patet quidem ut isti prelati possint suam iurisdictionem exercere in cappellanos et milites praerequiri ipsos exemptos fuisse a potestate Ordinarii loci in quo versantur; at deficit omnino ratio distinguendi inter exemptionem Cappellanorum et militum atque exemptionem Vicariorum Castrensi ita ut prior *passiva*, ista *activa* dicatur, nam ut fiat locus exemptioni activae exigitur ut praecesserit exemptio passiva quae etiam sine activa esse possit (scilicet *passiva* est principium, *activa* est consequentia quae supervenit), e contra, exemptio obveniens Vicariis Castrensis revera instrumentalis est relate ad exemptionem Cappellanorum et Militum, perinde ac instrumentalis dicenda est exemptio localis, seu alicui loco decreta ut locus sit vehiculum exemptionis pro personis; at nemo unquam cogitavit in exemptione locali esse distinguendam exemptionem *passivam* ipsi loco, ab exemptione *activa* a loco in personas ibi degentes promananti.

Merito ergo WERNZ hos Praelatos in quartam classem ordinavit (*Ius Decretalium*, t. II, pars II, n. 815, nota 4, p. 657).

(113) Eo vel magis deest possibilitas instituendi hanc comparationem quia vigens ratio creandi Praelaturas *Nullius* prorsus differt a ratione quae antiquitus horum institutorum creationem moderata est; equidem dum olim extrema providentia erat separatio territorii, hodie Praelatura creatur decreta nova circumscriptione territoriali, perinde ac dioeceses (can. 615, § 1); ergo in Praelaturis *Nullius* nonnisi propter historicas considerationes perseverare videtur aspectus exemptionis.

(114) E contra, plane adhuc sustinetur distributio Praelatorum Inferiorum in 3 traditionales classes, nempe infimi, medii et supremi generis; infimi sane generis sunt Praelati in Religionibus Exemptis, medii sunt Praelati *Quasi Nullius*, supremi Praelati vere *Nullius Dioecesis*.

In primis sane confirmandum est exemptionem religiosorum esse personalem ita ut religiosos de regula generali comitetur quocumque, loca autem fieri exempta tamquam commodum necessarium ad complendam exemptionem personalem. Unus tantum, ni fallimur, datur casus in quo locus sumitur tamquam circumscriptivus exemptionis, scilicet in can. 822, § 4 statuitur ut congrua licentia ad celebrandam Missam extra ecclesiam vel oratorium dari possit ab ipso Superiore maiore « si agatur de domo religionis exemptae », i. e. in ambitu domus religiosae exemptae.

E contra, patet in can. 616, § 1 regulares (aliosve religiosos exemptos) privari privilegio exemptionis non ideo quia extra domum sunt, sed quia « *illegitime* » degunt extra domum, ergo locus non sumitur ne quidem tamquam condicio ad fruendum exemptione.

Ad extraneos autem quod attinet, nempe ad exemptionem qua circa confessiones (can. 785, § 1) atque verbi Dei praedicationem (can. 1338, § 1) passive fruntur ii de quibus in can. 514, § 1, active vero sacerdotes tum et clero saeculari tum aliarum religionum, quibus a legitimo Superiore religionis clericalis exemptae delegata fuerit iurisdictio vel data facultas concionandi, negandum est eorundem exemptionem procedere ab exemptione locali (115), nam etsi predictae personae, de quibus in can. 514, § 1, comitentur communitem religiosam in aliqua peregrinatione, frui possunt antedictis exemptionibus (116). Tantum circa funera, exemptio a potestate parochi concessa famulis actu servientibus et intra domus religiosae stabiliter commorantibus, requirit tamquam conditionem ut decessus eveniat in ipsa domo religiosa (can. 1221, § 3).

Ergo, nec mox recensitae exemptiones extraneorum in domibus religionum exemptarum comparari possunt sic et simpliciter exemptioni activae Abbatiarum vel Praelaturarum Nullius aut Quasi Nullius. Attamen, negari nequit et huismodi exemptiones *aliquid activi* conferre exemptioni religiosorum; posset ergo affirmari ipsas constituere quoddam genus a se exemptionis activae derivatae ab exemptione religiosorum, nempe constituere exemptionem activam late dictam.

(115) Nescimus qua ratione suffultus SCHÄFER asserat familiares degentes in Monasteriis frui exemptione locali (*De Religiosis*, n. 419, nota 75, p. 791). Cfr. etiam NOLDIN, qui simplici littera can. 615 et can. 14 fretus, declarat ecclesias Regularium et monasteria consideranda esse ut loca exempta « adeo ut personae non exemptae legibus dioecesanis non subsint, quamdui in illis morantur » (*De principiis Theologiae Moralis*¹⁹, Oeniponte, 1927, n. 151, p. 153).

(116) Item nescimus quomodo CAPPELLO qui inclinat in sententiam eorum qui negant ab extraneis dum inveniuntur in monasterio exemplo contrahi censuras latus ab Ordinario loci (*De Censuris*,³ Romae, 1933, n. 20, 8^o, p. 23) possit e contra asserere convictores tempore feriarum, nisi iam dimissi fuerint aut ipsi discesserint expleto curriculo studiorum, posse absolviri a confessariis approbatis tantummodo a legitimo Superiore religionis clericalis exemptae (*De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*,³ Romae, 1938, n. 432, p. 340). Evidem quomodo sustinet altera assertio nisi quia admittitur exemptionem qua circa confessiones fruuntur antedicti convictores non esse localem, quippe quae non a facto commorationis in domo religiosa dependet, sed a perseverantia subiectionis huismodi alumnorum disciplinae collegii. Verum, si haec exemptio non est localis, cessant rationes pro exemptione extraneorum a censuris latis ab Ordinario loci, ex facto commorationis in domibus religiosorum exemptorum.

8) *Cur perperam declaretur vigentem exemptionem religiosorum esse minus plenam exemptionem.*

Alia demum divisio exemptionis quae ad rem nostram consideranda est, praedicit exemptionem passivam subdivisam in *plena* et *semiplena*.

Primum vero omnium notandum est hanc subdistinctionem bene praedicari de exemptione passiva, si haec derivata fuerit ab exemptione locali, i. e. si ex praesupposita distinctione exemptionis localis in activam et passivam asseratur passivam dividi in *plena* et *semi plena*; e contra, conceptus exemptionis plenae et minus plenae pervertitur si explicite vel implicite declaretur exemptionem mixtam (qua simul loca et personae eximuntur) dividi in *plena* et *semiplena* (117). Evidem res ita se habet: exemptio localis « quae directe afficit loca, personas autem quatenus in eo sunt loco, ita ut simul cum adventu et discessu, initium et finem habeat personarum exemptio » (118) dividitur in activam et passivam; dicitur *passiva* si Praelatus exemptus non acquirit iurisdictionem in personas extraneas ecclesiae vel monasterio exempto, i. e. cum istae personae tolluntur quidem aliquatenus a potestate Ordinari loci, at non transeunt in potestatem Praelati exempti (quod constitueret exemptionem activam), proinde commoratione in loco exempto hoc tantum obtinent ut plus minusve vitare possint iurisdictionem Ordinarii loci (119).

Nunc vero, ista exemptio passiva potest cogitari et appellari *plena* si iurisdictione Ordinarii loci potest vitari non modo a *determinatis* personis prout sunt in loco exempto (v. gr. a famulis diu noctuque degentibus in loco exempto) sed etiam ab *aliis* personis « quatenus in eo sunt loco, ita ut simul cum adventu et discessu, initium et finem habeat (huiusmodi) personarum exemptio » (120); erit vero *semiplena* si e contra exemptio prosit tantum *determinatis* personis, et quidem prout sunt in loco exempto (121).

(117) Iuxta VERMEERSCH CREUSEN, « exemptio passiva potest esse *plena* ita ut aequo principaliter personae et loca sint donata exemptione qua etiam extranei, in isto loco versantes, fruuntur; vel semiplena seu partialis, si exemptio localis iis tantum personis prodest propter quas est concessa » (*Epitome*, t. I, n. 773, p. 569).

(118) VERMEERSCH CREUSEN, ib.

(119) Haec sane descriptio valet pro *exemptione locali passiva* abstracte considerata, non autem pro *vigenti exemptione regularium*, quae passim ab AA. dicitur *passiva* (etsi aliis in locis ab eisdem AA. ipsa dicatur non esse localis). Porro descriptio quam proponimus respondet criterio quod regere deberet quaestionem utrum extranei ex facto commorationis in dominibus religiosi exemplis effugiant censuras latae ab Ordinario loci; equidem hic effectus promanaret ex *exemptione locali passiva*, cuius characteres aliqui AA. — omitentes distinctionem inter *veterem* et *vigentem* exemptionem regularium — adhuc perseverare autumant.

Omnino vero singularis est definitio exemptionis passivae data a BADII: (est quae) « eximit a iurisdictione episcopi personas et ratione personarum etiam loca » (*Institutiones Iuris Canonici*, Florentiae, 1921, n. 310, nota 1, p. 310); Cfr. etiam RAMOS, *De conditione saecularium in dominibus religiosorum*, in *CpR.*, VI (1925) p. 29.

(120) VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 773, p. 569.

(121) Et hanc descriptionem exemptionis *passivae plenae* atque *semiplenae* nos ipsi confidere debuimus quia distinctionem tantum, non definitionem, invenimus in VERMEERSCH (quem absque discussione sequuntur SHÄFER, o. c., n. 419, p. 792 et WERNZ VIDAL, o. c., n. 395, 3^a, p. 418), cui tamen ex parte contradicendum censuimus. Exemptionem plenam innuant quin definiant COCCHI, *Commentarium in C.*, vol. IV, n. 114, p. 220; RAMOS, o. c., p. 29.

Differentia ergo datur inter exemptionem localem *activam* et exemptionem localem *passivam plenam*, quia sane in priore evenit ut personae etiam extraneae ecclesiae vel monasterio vitent plus minusve iurisdictionem Ordinarii loci, ac insuper Praelatus Exemptus in ipsas acquirat quemdam gradum iurisdictionis, ad normam nempe concessi privilegii (v. gr. possit eas absolvere a peccatis et a censuris, possit assistere matrimonii, etc.) in altera vero, seu in passiva plena, tantum effectus negativus obtinetur (122).

Nunc vero, si optimo sane iure negatur vigentem exemptionem Regularium esse localem, quomodo potest vel tantum proponi quaestio : « utrum exemptio haec sit plena an non »? Nam, iterum dicimus, vera gradatio haec est : exemptio localis dispescitur in passivam et activam, passiva autem in plenam et semiplenam. Confusio autem oritur cum divisio exemptionis in activam et passivam praedicatur arbitrarie etiam de exemptione mixta (123), euidem tunc adiectivum *mixta* sumitur aequivoce; scilicet, postquam declaratum est exemptionem regularium « *a personis ad domos et ecclesias* (protendi) ita ut mixta sit dicenda » (124) — quod sane imponit novam acceptiōnem locutionis *exemptio mixta*, nam primum exemptio mixta dicta fuit quae « *simul* personas et loca eximit iurisdictione Ordinarii » (125), — ponitur quaestio utrum exemptio regularium (quae diversis in locis dicta fuit *mixta et passiva*) sit « ita plena ut laici ibi effugiant auctoritatem et censuras episcopales » (126).

E contra, fundamentale est totam argumentationem ad solvendam quaestionem exemptionis extraneorum in domibus religiosorum exemptorum pendere a vera natura exemptionis religiosorum quam, ut vidimus, omnes admittunt esse personalem, et proinde nequit dici activa vel passiva, cum istiusmodi appellations sint propriae exemptionis localis; consequenter nequit proponi quaestio utrum exemptio regularium (aliorumque religiosorum exemptorum) sit plena vel minus plena. Nec quaestio haec proponi potest relate ad loca Regularium, quia, ut pariter vidimus, ipsa, exceptis locis Abbatiarum *Nullius* vel locis fruentibus specialibus omnino exemptionibus, iam non sunt directe exempta, sed tantum mediantibus personis exemptis.

Ad modum ergo conclusionis dicimus :

- a) Exemptio regularium aliorumque rel. exemptorum non est localis;
- b) est activa *late dicta* (nempe in aliquibus negotiis valet et pro extraneis de quibus in can. 514, § 1);
- c) est mixta eo sensu quod in ea exemptioni personarum coniungitur, tamquam necessarium complementum, *exemptio locorum*;
- d) utpote personalis, nequit appellari passiva vel activa; nequit fieri quaestio utrum sit plena vel minus plena.

(122) Contradicimus ergo RAMOS (o. c., p. 29, nota 4) iuxta quem ex. activa et ex. passiva plena converterentur.

(123) V. supra nota 110.

(124) VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, t. I, n. 774, 2^o, p. 570.

(125) Ib.

(126) Ib.

VII. - Quomodo omnes subductiones religionibus concessae possint reduci ad communem qualificationem exemptionis.

Absoluta analysi exemptionis stricte dictae, iam proprius accedimus ad finem specificum nostri studii, ostendendi nempe systematicam visionem omnium subductionum variis categoriis religionum in vigenti disciplina Codicis agnitarum. Cum autem ibi tantum subductio esse possit ubi subiectio, atque subductio illius naturae sit quam habet potestas a qua liberatio conceditur, hic ponenda est in tota sua extensione quaestio de natura subductionis religionum *non-exemptarum*. Porro solutio huius quaestionis tota pendet a determinatione relationis vigilis inter naturam subductionum et naturam potestatis Ordinarii loci a qua libertas conceditur.

Quaerimus proinde: potestne exemptio appellari illa quoque subductio religiosorum in qua, *quin derogetur iurisdictioni Ordinarii loci* (127), vera tamen libertas ab eodem Ordinario religionibus provenit?

Patet vero ad praebendam congruam responsionem huic quaestioni inquisitionem necessario protrahendam esse ad ipsam potestatem Ordinarii loci. Scilicet, quaeri debet: Cum ad religiosos *non-exemptos* quod attinet, iurisdictionis Ordinarii loci integra maneat, a quanam potestate per subductionem alia et alia mensura istis religionibus concessam, harum religionum sodales liberantur?

Porro, sive responsio sit pro simplici distinctione in iurisdictione facienda, sive ipsa inclinet ad admittendam specialem potestatem praeter iurisdictionem, subductiones religiosorum exemptorum et subductiones *non exemptorum* homogeneae dicendae erunt, siquidem absurdum esset asserere Ordinarium loci priores publica, alteros privata potestate regere.

Nunc vero, admisso hoc principio homogeneitatis potestatis qua Ordinarius loci reget religiosos exemptos et *non-exemptos*, et consequentis homogeneitatis subductionum quae ab hac potestate concedi possunt, merito sequitur has subductiones posse appellari communi qualificatione, nempe *exemptiones*.

Prima ergo quaestio solvenda respicit ipsam potestatem Ordinarii loci a qua diversimode in vigenti disciplina variae religionum categoriae subduncuntur.

1) *Videtur potestas Ordinarii loci in religiosos distinguenda in late dictam atque stricte dictam (seu veram) iurisdictionem.*

Utpote a fine nostri studii alienam, seponimus sane quaestionem quae fieri posset circa potestatem Ordinarii loci relate ad caeteros christifideles ipsi specialiter devinctos, ut v. gr. considerandi sunt seminariorum alumni, sacerdotes diocesani, etc.; huius ergo potestatis extensionem dumtaxat relate ad religiosos consideramus.

Nunc vero, explorantes ortum atque determinationem habitudinum inter Ordinarium loci et religiosas familias, vidimus a natura ipsa status religiosi de-

(127) Evidem, talis est tantummodo exemptio quae competit regularibus vel aliis religiosis speciali concessione exemptis, quarum religiones sunt « a iurisdictione Ordinarii loci subductae » (can. 488, n. 2).

scendere ut Ordinarius loci in religiosos specialem p[ro]ae caeteris christifidelibus obtineat potestatem.

Verum, etsi aliquando distinctio facta sit inter legem dioecesanam et legem iurisdictionalem (128), vel adhuc distingui possit inter ea quae debentur Episcopo ratione dignitatis et ea quae debentur ratione dependentiae (129), nec doctrina, nec eo minus acta officialia umquam docuerunt specialem qualificationem reservandam esse speciali potestati quam Ordinarius loci obtinet in religiosos, sed e contra ipsi tantummodo iurisdictionem ecclesiasticam — cuius ceterum generice consideratae amplissima extensio praedicata fuit (130) — et fontes iuris et scriptores agnoverunt.

Nunc autem, etsi theoretice fingi posset huic speciali potestati quae superat communem iurisdictionem in fideles specialem appellationem tribuendam esse, satius tamen videtur a traditionali ratione non recedere, proinde tantummodo distinguere in iurisdictione Ordinarii loci a communi pro caeteris christifidelibus specialem partem solis religiosis reservatam. Dicimus ergo relate ad religioses iurisdictionem Ordinarii loci praeter potestatem clavium atque praeter «potestatem publicam supremam, cui, sive expresse, sive ex certis principiis iuris sane plura ita reservantur ut, inoffenso Codice, alii inferiori potestati nullimode valeant attribui» (131) illam quoque specialem potestatem comprehendere quae in religioses exercenda est, quippe quae tam ex ipsa natura status religiosi, quam ex positivis iuris praescriptis Ordinario loci speciali modo devinciuntur (132).

Nunc vero, nostro iudicio haec postrema pars potestatis Ordinarii loci *late dicta* prior vero *stricte dicta* (seu *vera*) iurisdictione appellari posset (133).

(128) V. supra, nota 30 in f. Hanc distinctionem adhuc proponit BIEDERLACK FÜHRICH, *De Religiosis*, n. 149, 3^o, p. 265; in nota ipsam recenset WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, p. 417, nota 6.

(129) «Hinc bene notat Donatus, l. cit. n. 9, quod Episcopus in locis exemptis potest quidem erigere baldachinum, pontificalia exercere, et praestare ea quae sunt dignitatis, non vero ea quae sunt iurisdictionis» (ROTARIUS, *Theol. M. Regularium*, t. III, l. II, cap. II, p. I, n. 15; apud GOYENECHE in Cpr., IV [1923] p. 220, nota 2).

SCHMALZGRUEBER pariter animadvertisit exemptionem datam ab ipso episcopo «non ita plenam esse, ut ea est, quam dedit pontifex; nam sic exempti ad jus reverentialis episcopo tenentur non tantum ratione dignitatis sed etiam ratione iurisdictionis, iis qui privilegio apostolico exemptionem habent, etiam exemplo a reverentiali iure concessa censemur» (*Ius Eccl. Universum*, pars III, tit. XXXIII, § VII, n. 257, t. IX, p. 156).

(130) «Jurisdictione ecclesiastico patet latissime, ut generaliter dixerim, hac potestate continentur quaecumque ad Christianam rem publicam, et in primis, quae ad fidem et mores, quae ad cultum, quae ad disciplinam pertinent» (Card. D'ANNIBALE, *Summula Theologiae Moralis*, Romae, 1908, I, n. 92). Cfr. etiam POLITI V., *La giurisdizione ecclesiastica e la sua delegazione*, Milano, 1937, p. 39-41; TIRADO (Victor Jesu Maria) *De iurisdictionis acceptione in iure ecclesiastico*, Romae, 1940, p. 242.

(131) LARRAONA, *De potestate dominativa publica*, n. 2, p. 148.

(132) Cfr. quae supra, II, 5, dicta sunt circa ea quae a priori haberi possunt in sphaera regiminis interni comprehensa.

(133) Hanc ipsam locutionem *iurisdictionem late dictam* per se aptari potestati dominative publicae defendit TIRADO: «Si considerationem nominis omissam facimus et aequem ipsam ponderamus, potestas dominativa publica est vera potestas iurisdictionis demptis altioribus functionibus strictae iurisdictionis propriis, atque ideo potestas illa publica, quae habetur in religionibus non exemptis iurisdictione late dicta appellari licet nisi terminologia in can. 501, § 1 constituta obstaret» (*De iurisdictionis acceptione in iure ecclesiastico*, p. 224).

Admissa autem hac distinctione ipsi valde consentaneum appareat varias subductiones ab Ordinarii loci potestate variis religionum categoriis is concessas communi vocabulo appellari posse *exemptiones*, ita ut a stricte dicta iurisdictione *stricte dictam exemptionem*, a late dicta iurisdictione *late dictam exemptionem* oriri dicatur.

2) Quomodo solidetur doctrina Indolis publicae potestatis Superiorum religiosorum instituta comparatione huius potestatis cum charactere potestatis Ordinarii loci a qua concessae sunt subductiones quibus fruuntur religiones.

Verum, antequam aggrediamur congruam illustrationem mox propositae reductionis omnium subductionum religionum ad communem qualificationem et consequentis distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem, iuvat confidere atque completere iam allatas rationes quae nostro iudicio stant pro « publicitate » potestatis Superiorum religiosorum.

Evidem, cum ageremus de interno atque externo regimine religionum, iam ad hanc quaestionem sermo noster necessario progressus est, at cum ordo dicenscitorum tunc vetaret characterem regiminis interni comparare cum charactere potestatis Ordinarii loci a qua religiones subducuntur, ne ordo tractationis subverteretur ad immediatam considerationem naturae exemptionis, differentiae inter exemptionem religiosorum aliasque subductiones, etc., conclusionem huius quaestionis huc remittere debuimus. Caeterum, ut diximus, etsi tractationis nostrae valde intersit huius quaestionis solutio, liquet tamen ipsam non posse ex professo dirigi ad exagitandam hanc quaestionem; ideo non est hic quaerenda peremptoria sententia de hac complexa quaestione; quapropter lectorem remittimus ad fundamentale studium a Cl.mo P. Larraona in hunc finem peractum, seu ad opus cui titulus: *De potestate dominativa publica* (134). Solidissi-

(134) Quamquam Cl.mus A. declarat in sua dissertatione considerare directe typum supremum religionum non exemptarum, nempe religionem clericalem iuris pontificii (n. 5, p. 1550), tamen ut ipse animadvertis « nullo tamen negotio aliis societatibus, si non omnia aliqua in primis quae vere communia generatim sunt applicantur: deinde vero, quantum minores praedictae societates huic nostro typo accidunt, quod de ipso dicimus et pro illis valent » (ib.).

Nunc vero, etiam Congregationes I. D. aliquo modo dici possunt « pontificia auctoritate constitutae ut in ipsis status publicus positivus etc., profiteri valeat » (n. 7, p. 151), quia a iure (can. 488, n. 1) agnoscentur aptae ad hunc finem, perinde ac religiones I. P.; insuper, S. Sedes aliquo modo intervenit in determinanda erectione singulae Congregationis (can. 492, § 1).

Ita pariter nobis videntur ipsis posse aptari quae dicuntur in nn. 12, 14-16; descriptio potestatis dominativa data in n. 13; quae dicuntur in nn. 17, a, et in nn. 18-26.

Caeterum, character publicus potestatis dominativa Superiorum religiosorum ultius protrahitur seu adhuc apertius defenditur a novissimis scriptoribus; v. supra, nota 133; audiatur insuper CIPROTTI: « la così detta potestà dominativa pubblica è, nonostante il can. 501, § 1, una vera e propria potestà di giurisdizione, sia pure non estesa come quella potestà di giurisdizione che viene chiamata vescovile o quasi vescovile: la differenza non è di natura, bensì soltanto di quantità (p. es., quella che viene detta potestà dominativa pubblica, oltre ad essere sempre subordinata alla potestà di giurisdizione vescovile o quasi vescovile, non comprende mai poteri giudiziari) ». (Lezioni di Diritto Canonico, Parte Generale, Padova, 1943, n. 241, pp. 219-220). Tantum animadvertis ante illud « semper subordinata » inserendum esse « in alcune cose per le Congregazioni di Diritto Pontificio e in tutto per le Congregazioni di Diritto Diocesano », quia potestas dominativa

mae ergo argumentationi (134 bis) dilecti Magistri paucas tantum animadversiones adiungere audemus :

a) In primis sane adnotanda est statuta relatio inter « publicitatem » potestatis Ordinarii loci a qua conceditur liberatio et « publicitatem » potestatis Superioris religiosi. Evidem, cum in exemptione religiosorum eveniat ut fere in omnibus negotiis ea mensura qua conceditur liberatio a potestate Ordinarii loci, haec potestas transeat in Superiores religiosos, ne quis velit asserere pot-

Superiorum in religionibus I. P., quod attinet ad regimen internum, non est relativa seu subordinata potestati Ordinarii loci, sed revera absoluta.

(134 bis) Ob difficultates communicationes internationales inducidas a postremo bello, tantum postquam typographi iam expleverant compositionem nostri studii, prae manibus habere potuimus praeciarum lucubrationem R. P. KİNDT, *De potestate dominativa in Religione*, publicis iuris factam in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », 1942, pp. 426-295, quae praecipue ordinatur ad denegandum characterem publicum potestatis dominative in religionibus, defensum, e contra, a P. Larraona.

Nunc vero, aperte agnoscamus Cl. mus A. valde subtiles animadversiones ex ordine proponere, quae optime inservire possunt ad instaurandam discussionem circa publicitatem potestatis dominative in religionibus, at pari sinceritate → proinde non tantum propter praeoccupations scholae — nobis asserendum videtur P. Kindt suis argumentationibus non dextruisse doctrinam Cl. mi P. Larraona circa characterem publicum potestatis dominative in religionibus.

Evidem, ni multum fallimur, censemus differentiam inter utrumque A. ex parte resolvi in questionem de verbis.

Cl. mus P. Larraona in suo studio, quod saepe retulimus, substantialiter intendit demonstrare potestatem qua possunt Superiori religiosi in iure Codicis ad regendos subditos non esse privatam (« Satis clarum videtur, in codice admissam seu ex Codice ac necessario admittendam esse potestatem, quae, etsi non possit confundi cum stricta potestate iurisdictionis [...] tamen [...] ad iurisdictionis potestatem ita accedit ut, in illis quae juris positivi sunt ipsius characterem publicum certo et clare participet » o. c. n. 2, p. 148). Potius vero quam admirare hanc potestatem adesse quidem in iure hodierno, at de ea nullam inveniri mentionem in Codice I. C., Cl. mus P. Larraona, postquam expresse declaravit hanc potestatem a Codice « aliquali confusione » appellari dominativam (o. c. n. 2, p. 248), maluit nihilominus acceptare terminologiam Codicis, et proinde referre omnia quae dicenda sunt de potestate necessaria ad regendos subditos etc. potestati (quam improprie Codex appellavit dominativam) de qua in can. 501, § 1. Ex adverso, Cl. mus Kindt locutionem « potestatem dominativam » de qua in can. 501, § 1. sumere voluit *stricto*, seu melius *traditionali sensu*, ipso nempe sensu quem locutio haec obtinuit usque ad Codicem I. C.; consequenter merito denegat posse potestati dominative (hoc sensu intellectae) plura tribui quae a Cl. mo Larraona *ipsi* (i. e. potestati necessariae ad regendos etc.) vindicantur. Cum vero Cl. mus Kindt fugere nequeat plura adesse in Codice quae superant ambitum potestatis dominative stricto seu traditionali sensu intellectae, admittit adesse *aliam potestatem* (v. *praesertim* p. 283 et 284, necnon p. 261, 277, 278, 280).

At punctum pruriens questionis, seu ubi primo ictu videretur adesse insanabilis discrepantia inter utrumque A., consistit in respectiva agnitione et denegatione characteris publici potestati speciali quae ex iure Codicis admitti debet in Superioribus religiosis. Ut facile coniici potest, P. Kindt saepius, seu fere semper, hunc characterem denegat expresse potestati dominative, at suam sententiam non mutat etiam relate ad illam specialem potestatem quae iuxta ipsum viget praeter potestatem dominativam (v. pag. 261 ubi declarat « Institutum religiosum in genere esse societatem ecclesiasticam privatum », necnon nota 19).

Verum, nec in hac quaestione nobis videtur profundorem dari differentiam substantialem inter P. Larraona et P. Kindt. Evidem, esto P. Larraona ad declarandam publicitatem potestatis dominative de qua in can. 501, § 1 (ideo semper intacta quaestione utrum adiectivum *dominativa* apte selectum sit an non) non instituisse discussionem circa genuinum sensum adiectivi *publica*; at nec P. Kindt quaestionem peremptorie resolvit (v. p. 258). Atqui ccum non desint Civilistae pro quibus *statalis* et *publicus* convertuntur (quod rite pro-

state Ordinarii loci in religiosos esse privatam, admittere cogimur et a Superioribus religiosis receptam potestatem publicam esse.

b) Cum autem quaestio de « publicitate » potestatis Superiorum religiosorum hic consideretur *relate ad potestatem Ordinarii loci* a qua religiones alia et alia mensura liberantur, nobis videtur profundiores radices huius quaestionis detegendas esse in haud adaequata distinctione inter publicum et privatum ius

positum non afficit iura Ecclesiae), nihil impedit quominus *in sphaera iuris Ecclesiae* — utpote societas iuridice perfecta — *publicus* et *ecclesiasticus* possint quandoque converti; verum ex collatione can. 1308, § 1 cum can. 487, 488, n. 1 etc. haec synonymia non videtur arbitraria. Nunc vero, Cl.mus Kindt (deque hac concordia cum nostris assertioribus valde gavisi sumus) aperte declarat vitam religiosam esse institutionem *ecclesiasticam* (p. 254), statum religiosum esse statum *ecclesiasticum* (p. 254 et 289), Superiorum religiosum esse Superiorum *ecclesiasticum* (p. 255), potestatem dominativam esse potestatem *ecclesiasticam* (ib., p. 289 et nota 49, p. 2992), religionem esse « societatem qua talem publice in ordine iuridico ecclesiastico constitutum cum omnibus notis essentialibus et propriis *societatis ecclesiasticae* » (p. 255; v. etiam p. 261 et 274). Niholominus P. Kindt cum veteribus AA. uti signum regiminis publici non admittit nisi concessam iurisdictionem ecclesiasticam (v. p. 259 et 261), ideo ex hoc capite pro ipso *ecclesiasticus* et *publicus* non possunt converti; at nobis videtur Cl.mum A. sae obscure seu melius nimis indeterminate exagere quaestionem de charactere publico (p. 258), equidem tantummodo declarat, et quidem in nota (19, p. 261), praeter potestatem iurisdictionis in Ecclesia adesse potestatem publicam ordinis; proinde ex declarationibus P. Kindt non appetat impossibile esse praeter potestatem iurisdictionis et ordinis aliam dari posse potestatem publicam in Ecclesia. Insuper, ni fallimur, in opere P. Kindt non desunt quaedam indicia iudicis circa possibiliterum istiusmodi potestatis publicae. Equidem p. 259 haec habet: « Proinde abstinemus ab argumento deducto ex charactere *forsan publico* societatis religiosae ad naturam potestatis dominativae determinandum » et p. 261 « nota publicitatis societatis religiosae, cum non sit certa, nobis ad delineandam naturam potestatis dominativae inservire non potest ». Insuper non caret momento locutio « *iurisdictione stricte dicta* » quae recurrit tum p. 263, tum p. 276, de cuius valore quoad consequentem publicitatem potestatis obvenient Superioribus religiosis agimus in n. VII, 1. Tandem et declaratio quae invenitur p. 276 sumi potest ad conciliandam sententiam P. Kindt cum sententia P. Larraona: « potestas dominativa si non verbis, re tamen inveniri posset sub variis (his) formulis », quod, ni fallimur, sane concordat cum proposito P. Larraona reducendi ad potestatem dominativam de qua in can. 501, § 1 omnia quae circa potestatem Superiorum religiosorum habentur in Codice.

Plures alias animadversiones in studium Cl.mi Kindt faciendas in animo nobis esset, quas tamen iam valde superati limites notae facere non sinunt; attamen hoc saltem Cl.mo A. oblicere audemus: Cur p. 253 asserit in Codice « *nullum novum elementum inveniri* » ad solvendam quaestionem de natura potestatis dominativa, et ,e contra, p. 284 dicit « In Codice ergo iuris canonici *parum invenitur* » etc.? Verum, estne revera *parum quod continetur* v. gr. in can. 487, 488, n. 1 coll. cum can. 1308, § 1, etc. circa potestatem quae fruuntur Superiorum religiosi cuiuscumque religionis, sive quod haec potestas cum Larraona vocetur « dominativa » ad norman can. 501, § 1, sive quod cum Kindt dicenda sit potestas omnino specialis?

Item, tantum post compositionem typographicam nostri studii invenimus in « Ephemerides Th. Lov. » 1946, pp. 134-173, tractationem *De immunitate Congregationis Iuris Pontificii Non Exemptae ab Ordinari loci iurisdictione* Cl.mi P. DEVROYE, qui « traditionalem » vocat sententiam quae habet potestatem dominativam ut potestatem ordinis privati (o. c. p. 135). Nunc vero, traditio optima res sane est cum perseverat elementum supra quod ipsa solidatur, si vero hoc fundamentum mutatur prorsus — ut factum est pro Congregationibus religiosis quae omnes in Codice obtinuerunt communem cum Ordinibus agnitionem iuridicam *religionis* seu societatis in qua christifideles *publice* profitentur excellentiore modo finem ipsum Ecclesiae — non videtur cur vinum novum mitti debeat in utres veteres, in doctrinam scilicet fundatam supra ius ante Codicem.

quae in genere obtinet apud Canonistas, proinde etiam quod attinet ad ipsam potestatem Episcoporum. Revera nemo ignorat nonnulla manualia iuris canonici, etsi pro inscriptione habeant: « Institutiones, Lineamenta, Summa, etc. Iuris Privati Ecclesiastici », tractatus proponere de Romano Pontifice, de Curia Romana, de Episcopis, etc. Si ergo isti AA. saltem implicite privatas appellant normas iuridicas quae agunt de Romano Pontifice, de Curia Romana, de Episcopis, etc., quid mirum ut quadam invincibili reluctantia detrectetur agnitio characteris publici potestati dominativae Superiorum Religiosorum?

E contra, quin negetur in Codice adesse normas quae privatum ius respi-
ciunt (135), haec qualificatio omnino erronea dicenda est relate ad potestatem Sacrae Hierarchiae (136). Religiosos autem publice cum Sacra Hierarchia co-
niunctos esse Codex I. C. aperte declarat cum *publica* appellat vota quae fue-
rint « nomine Ecclesiae » recepta (can. 1308, § 1), ex quo sane consequitur religiosos utpote divino cultui publice mancipatos, necessario obiectum evadere publicae habitudinis sive cum Romano Pontifice, sive cum caeteris Ordinariis locorum, scilicet normas quoque quae determinant regimen religiosorum in Ecclesia ingredi sphaeram iuris publici (137).

Vidimus vero quales sint partes quas ius agnoscit Superioribus religiosis iam in ipsa professione religiosa, atque quales dein ipsis obveniant ad determinandam vitam communem quae iure positivo vigenti necessaria est ad publicam professione status religiosi (138); ergo in regimine religiosorum tam Romani Pontificis ac Ordinarii Dioecesani, quam Superiorum religiosorum partes publi-
cae sunt.

3) Ratio fundamentalis a qua argumentatio de « publicitate » potestatis Superiorum religiosorum initium sumere debet est communis condicio iuridica *religionis* quae, ante Codicem Ordinibus reservata (139), in vigenti disciplina extenditur ad omnes Congregationes. Nunc vero, quae in ipsis Congregationibus I. D. reservantur S. Sedi, ut sunt v. gr. omnia quae eidem S. Sedi subiecta fuerint pro approbatione dioecesana (can. 495, § 2), suppressio religionis (can. 493) etc. efficiunt ut etiam Congregationes I. D. publice coniungantur cum Apostolica Sede, ita ut earundem finis peculiaris (cfr. can. 488, n. 1) iam tamquam publicae utilitatis Ecclesiae habeatur.

(135) Cfr. BERTRAMS, *Das Privatrecht der Kirche* in « Gregorianum », XXV (1944) pp. 283-320.

(136) Causas istius erroneae qualificationis ostendimus in nostro studio *Il Codice di Diritto Canonico e il « Ius Publicum Ecclesiasticum »* in « Salesianum », VI (1944) p. 7-31; cfr. praesertim n. 2, pp. 9-11.

(137) Cfr. PEISKA, *Ius Canonicum Religiosorum*, p. 1, in p.

(138) V. supra, n. II, 3.

(139) Cfr. LARRAONA, *De potestate dominativa publica*, n. 7, nota 11, p. 151.

Bene autem asserit Cl. mus CIPRIOTTI: « Il motivo per cui quasi nessun canonista riesca a far rientrare questa potestà dominativa pubblica nel concetto di potestà di giurisdizione, è puramente storico: ciò avviene infatti perché fino al Codice le religioni non esenti (revera, ne quidem ut religiones agnoscebant!) venivano considerate fuori dell'organizzazione gerarchica della Chiesa, non essendo riconosciuto ad esse carattere pubblico » (*Lezioni di Diritto Canonico*, n. 240, nota 1, p. 219).

state Ordinarii loci in religiosos esse privatam, admittere cogimur et a Superioribus religiosis receptam potestatem publicam esse.

b) Cum autem quaestio de « publicitate » potestatis Superiorum religiosorum hic consideretur *relate ad potestatem Ordinarii loci* a qua religiones alia et alia mensura liberantur, nobis videtur profundiores radices huius quaestionis detegendas esse in haud adaequata distinctione inter publicum et privatum ius

positum non afficit iura Ecclesiae), nihil impedit quominus *in sphæra iuris Ecclesiae* — utpote societas iuridice perfecta — *publicus* et *ecclesiasticus* possint quandoque converti; verum ex collatione can. 1308, § 1 cum can. 487, 488, n. 1 etc. haec synonimia non videtur arbitraria. Nunc vero, Cl.mus Kindt (deque hac concordia cum nostris assertionibus valde gavisi sumus) aperte declarat vitam religiosam esse institutionem *ecclesiasticam* (p. 254), statum religiosum esse statum *ecclesiasticum* (p. 254 et 289), Superiorum religiosum esse Superiorum *ecclesiasticum* (p. 255), potestatem dominativam esse potestatem *ecclesiasticam* (ib., p. 289 et nota 49, p. 2992), religionem esse « societatem qua talem publice in ordine iuridico *ecclesiastico* constitutam cum omnibus notis essentialibus et propriis *societatis ecclesiasticae* » (p. 255; v. etiam p. 261 et 274). Niholominus P. Kindt cum veteribus AA. uti signum regiminis publici non admittit nisi concessam iurisdictionem ecclesiasticam (v. p. 259 et 261), ideo ex hoc capite pro ipso *ecclesiasticus* et *publicus* non possunt converti; at nobis videtur Cl.mum A. sae obscure seu melius nimis indeterminate exagere quaestionem de charactere publico (p. 258), equidem tantummodo declarat, et quidem in nota (19, p. 261), praeter potestatem iurisdictionis in Ecclesia adesse potestatem publicam ordinis; proinde ex declarationibus P. Kindt non appareat impossibile esse praeter potestatem iurisdictionis et ordinis aliam dari posse potestatem publicam in Ecclesia. Insuper, ni fallimur, in opere P. Kindt non desunt quaedam indicia iudicis ancipitis circa possibiliterum istiusmodi potestatis publicae. Equidem p. 259 haec habet: « Proinde abstinemus ab argumento deducto ex charactere *forsan publico* societatis religiosae ad naturam potestatis dominativae determinandum » et p. 261 « nota publicitatis societatis religiosae, cum non sit certa, nobis ad delineandam naturam potestatis dominativae inservire non potest ». Insuper non caret momento locutio « *iurisdictione stricte dicta* » quae recurrit tum p. 263, tum p. 276, de cuius valore quoad consequentem publicitatem potestatis obvenientis Superioribus religiosis agimus in n. VII, 1. Tandem et declaratio quae invenitur p. 276 sumi potest ad conciliandam sententiam P. Kindt cum sententia P. Larraona: « potestas dominativa si non verbis, re tamen inveniri posset sub variis (his) formulis », quod, ni fallimur, sane concordat cum proposito P. Larraona reducendi ad potestatem dominativam de qua in can. 501, § 1 omnia quae circa potestatem Superiorum religiosorum habentur in Codice.

Plures alias animadversiones in studium Cl.mi Kindt faciendas in animo nobis esset, quas tamen iam valde superari limites notae facere non sinunt; attamen hoc saltem Cl.mo A. obiciere audemus: Cur p. 253 asserit in Codice « *nullum novum elementum invenitur* » ad solvendam quaestionem de natura potestatis dominativae, et, e contra, p. 284 dicit « *In Codice ergo iuris canonici parum invenitur* » etc.? Verum, estne revera *parum* quod continetur v. gr. in can. 487, 488, n. 1 coll. cum can. 1308, § 1, etc. circa potestatem qua fruuntur Superioris religiosi cuiuscumque religionis, sive quod haec potestas cum Larraona vocetur « dominativa » ad *norman can.* 501, § 1, sive quod cum Kindt dicenda sit potestas omnino specialis?

Item, tantum post compositionem typographicam nostri studii invenimus in « Ephemerides Th. Lov. » 1946, pp. 134-173, tractationem *De immunitate Congregationis Iuris Pontificii Non Exemptae ab Ordinarii loci iurisdictione* Cl.mi P. DEVROYE, qui « traditionalem » vocat sententiam quae habet potestatem dominativam ut potestatem ordinis privati (o. c. p. 135). Nunc vero, traditio optima res sane est cum perseverat elementum supra quod ipsa solidatur, si vero hoc fundamentum mutatur prorsus — ut factum est pro *Congregationibus religiosis* quae omnes in Codice obtinuerunt communem cum *Ordinibus agnitionem iuridicam religionis* seu *societatis* in qua christifideles *publice* profertur excellentiore modo finem ipsum Ecclesiae — non videtur cur *vinum novum* mitti debeat in utres veteres, in doctrinam scilicet fundatam supra ius ante Codicem.

quae in genere obtinet apud Canonistas, proinde etiam quod attinet ad ipsam potestatem Episcoporum. Revera nemo ignorat nonnulla manualia iuris canonici, etsi pro inscriptione habeant: «Institutiones, Lineamenta, Summa, etc. Iuris Privati Ecclesiastici», tractatus proponere de Romano Pontifice, de Curia Romana, de Episcopis, etc. Si ergo isti AA. saltem implicite privatas appellant normas iuridicas quae agunt de Romano Pontifice, de Curia Romana, de Episcopis, etc., quid mirum ut quadam invincibili reluctantia detrectetur agnitus characteris publici potestati dominativae Superiorum Religiosorum?

E contra, quin negetur in Codice adesse normas quae privatum ius respi-
ciunt (135), haec qualificatio omnino erronea dicenda est relate ad potestatem Sacrae Hierarchiae (136). Religiosos autem publice cum Sacra Hierarchia co-
niunctos esse Codex I. C. aperte declarat cum *publica* appellat vota quae fue-
rint «nomine Ecclesiae» recepta (can. 1308, § 1), ex quo sane consequitur religiosos utpote divino cultui publice mancipatos, necessario obiectum evadere publicae habitudinis sive cum Romano Pontifice, sive cum caeteris Ordinariis locorum, scilicet normas quoque quae determinant regimen religiosorum in Ecclesia ingredi sphaeram iuris publici (137).

Vidimus vero quales sint partes quas ius agnoscit Superioribus religiosis iam in ipsa professione religiosa, atque quales dein ipsis obveniant ad determinandam vitam communem quae iure positivo vigenti necessaria est ad publicam professione status religiosi (138); ergo in regime religiosorum tam Romani Pontificis ac Ordinarii Dioecesani, quam Superiorum religiosorum partes publi-
cae sunt.

3) Ratio fundamentalis a qua argumentatio de «publicitate» potestatis Superiorum religiosorum initium sumere debet est communis condicio iuridica *religionis* quae, ante Codicem Ordinibus reservata (139), in vigenti disciplina extenditur ad omnes Congregationes. Nunc vero, quae in ipsis Congregationibus I. D. reservantur S. Sedi, ut sunt v. gr. omnia quae eidem S. Sedi subiecta fuerint pro approbatione dioecesana (can. 495, § 2), suppressio religionis (can. 493) etc. efficiunt ut etiam Congregationes I. D. publice coniungantur cum Apostolica Sede, ita ut earundem finis peculiaris (cfr. can. 488, n. 1) iam tamquam publicae utilitatis Ecclesiae habeatur.

(135) Cfr. BERTRAMS, *Das Privatrecht der Kirche* in «Gregorianum», XXV (1944) pp. 283-320.

(136) Causas istius erroneae qualificationis ostendimus in nostro studio *Il Codice di Diritto Canonico e il «Ius Publicum Ecclesiasticum»* in «Salesianum», VI (1944) p. 7-31; cfr. praesertim n. 2, pp. 9-11.

(137) Cfr. PEISKA, *Ius Canonicum Religiosorum*, p. 1, in p.

(138) V. supra, n. II, 3.

(139) Cfr. LARRAONA, *De potestate dominativa publica*, n. 7, nota 11, p. 151.

Bene autem asserit Cl. mus CIPRIOTTI: «Il motivo per cui quasi nessun canonista riesca a far rientrare questa potestà dominativa pubblica nel concetto di potestà di giurisdizione, è puramente storico: ciò avviene infatti perché fino al Codice le religioni non esenti (revera, ne quidem ut religiones agnoscebant!) venivano considerate fuori dell'organizzazione gerarchica della Chiesa, non essendo riconosciuto ad esse carattere pubblico» (*Lezioni di Diritto Canonico*, n. 240, nota 1, p. 219).

3) De relatione inter exemptionem late dictam et ambitum interni regiminis religionum.

Antequam deveniamus ad directam iustificationem tam coram veteri disciplina, quam coram terminologia Codicis, propositae distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem, indirectam huius distinctionis iustificationem obtentam praecedentibus animadversionibus circa « publicitatem » potestatis Superiorum religiosorum complendam censemus instituta comparatione inter hanc distinctionem et iam praeoccupatam distinctionem inter internum et externum regimen religionum. Vidimus sane regimen internum religionum augeri posse inclusione nonnullorum negotiorum quae cum vel christiana vel clericali vitae pertineant, externi regiminis provinciae per se tribuenda essent (140), insuper, vidimus ut Superiores religiosi in externum, ita et Ordinarii locorum ex positivis iuris dispositionibus partes obtinere in internum regimen.

Nunc vero, considerantes hic *iuridicam* determinationem interni regiminis relate ad exemptionem, dicimus externi regiminis alia negotia transferri posse a competentia Ordinarii loci ad potestatem Superiorum religiosorum quin istis Superioribus fiat collatio correlativa stricte dictae iurisdictionis, alia, e contra, nonnisi facta istiusmodi potestatis collatione transire posse ad competentiam Superiorum religiosorum. Ergo, dici potest in priore casu improprie dictae, in altero proprie dictae exemptioni locum fieri.

Porro, ex hac consideratione sequitur exemptionem proprie dictam religiosorum (illam sane de qua in can. 488, n. 2) non necessario continere omnimodam exemptionem improprie dictam, quia cum nec ipsa totalis sit, bene conciliari potest amplissima libertas religionum in iis negotiis quae exigunt in Superioribus religiosis iurisdictionem proprie dictam, cum aliquali subiectione in determinatis negotiis regiminis interni, quae e contra expleri possunt absque iurisdictione proprie dicta.

Haec hypothetica consideratio confirmationem recipit ab analysi iuridicæ condicionis Sororum I. P. et Monialium exemptarum; equidem dum istae in Praelato regulari Primi Ordinis fruuntur iurisdictione ecclesiastica, in nonnullis negotiis superantur libertate quae concessa est antedictis Sororibus. Nemini autem effugit hac quoque consideratione confirmari criterium reducendi varias subductiones religionum ab Ordinario loci ad commune genus, inde ad communem appellationem: *exemptio stricte vel late dicta*.

Verum, non obstante hac consideratione qua sane induci posset in *privilegio exemptionis* (de quo in can. 488, n. 2; 500, § 1; 615, etc.) distinctio inter negotia quae pertinent ad exemptionem stricte dictam et quae pertinent ad exemptionem late dictam, seu inter partem liberationis quae secumfert iurisdictionem in Superiores religiosos et partem liberationis quae non eget tali potestate, locutio *exemptio late dicta* in nostra dissertatione (sed et in usuali conversatione) reservanda est ad denotandam quamlibet subductionem religionum iure Codicis decretam quae sit *infra antedictum privilegium exemptionis*, seu *infra exemptionem stricte dictam*.

(140) V. supra n. II, 5.

VIII. - De directa iustificatione propositae distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem.

Ut iam innuimus, directam iustificationem distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem perficiemus primum coram doctrina veterum Canonistarum, dein coram hodierna doctrina atque terminologia Codicis I. C.; adiungemus vero alia duo argumenta in confirmationem huius distinctionis.

1) *Distinctio iustificatur coram doctrina veterum Canonistarum.*

In primis sane quaeri potest cur apud veteres Canonistas desit quodlibet indicium de multiplice exemptione religiosorum; sed haud minoris momenti est quaerere cur ab hodiernis scriptoribus, etsi in genere antedicta multiplicitas agnoscat, tanta vero diversitate proponatur. Ut patet, altera quaestio intime cum priore connectitur; nos vero ex ordine a priore incipimus quam caeterum indirecete atque ex parte iam tetigimus considerantes relationem « publicatis » regiminis interni religionum cum doctrina Suaresii (141).

Nostro iudicio quaestio haec ad postremas causas deducta pendere dicenda est a veteri opinione quae habebat in iure canonico ecclesiasticam iurisdictionem et publicam potestatem perfecte converti, seu citra iurisdictionem nonnisi privatam potestatem dari posse. Nunc vero, cum exemptione religiosorum hoc proprium habeat ut ex regula fundamentali quidquid potestatis Ordinario loci subtrahitur ad normam iuris communis et constitutionum in Superiores religiosos transferatur, factum est ut ex principio « unicitatis » potestatis publicae ibi tantum admitteretur adesse exemptionem, ubi Ordinario loci fuisset sublata iurisdictione, hoc autem in religionibus constare si Superiores religiosi (proprii vel Primi Ordinis) iurisdictione donati essent (142).

Insuper, cum ante Codicem I. C. verae religiones haberentur tantum Ordines in quibus, exceptis monasteriis monialium Ordinario loci subiectarum, potestas Superiorum per exemptionem pervenerat ad fruendum iurisdictione ecclesiastica, in istis veris religionibus publicam, in caeteris autem piis institutis nonnisi privatam potestate adesse censebatur; consequenter, ubi Superiores religiosi dumtaxat potestate donati habebantur, rationem exemptionis deesse putabatur.

Porro, ex consideratione naturae interni regiminis quam supra instituimus (143), vidimus post Codicem I. C. in omnibus religionibus adesse quandam potestatem publicam ad regendos subditos; consequenter dicendum est

(141) V. supra, n. II, 4.

(142) Sed et apud modernos AA. idem loquendi modus adhuc inveniri licet: « Et tali modo connectitur cum privilegio exemptionis iurisdictione, ut Cardinalis Gennari, quaerenti quibusdam in religionibus Superiorum habeant potestatem spiritualis iurisdictionis, ita respondit: « La regola per conoscerlo è facilissima; quelli che sono esenti dalla giurisdizione ordinaria, debbono avere in sé la giurisdizione, e viceversa » (SAUCEBO, *Exercitium iurisdictionis et Superiorum laici ex Ordine Hospitalario S. Joannis de Deo*, in Cpr., XIII (1932), p. 113).

(143) V. supra, n. II, 3.

praeter iurisdictionem aliquam quoque publicam potestatem in iure canonico vivere ad regendos religiosos in eorundem publica assecutione proprii finis, cuius potestatis partes tam Ordinario loci — qui relate ad statum religiosum necessario sua iura et suas obligationes habet — quam Superioribus religiosis demandantur. Posito autem hoc principio, patet quidquid substrahitur potestati publicae Ordinarii loci, sive agatur de iurisdictione proprie dicta, sive de iurisdictione improprie dicta, dare locum *exemptioni*, quae pronde in iure canonico erit semper legitima *subductio a publica potestate ecclesiastica*.

2) *Proposita distinctio consideratur coram dubitationibus atque limitationibus arbitrarie appositis ab hodiernis canonistis.*

Detectis rationibus quae iustificant defectum propositae distinctionis inter stricte et late dictam exemptionem apud veteres Doctores, quae sane omnes perstringuntur in denegata natura verae religionis Congregationibus religiosis, ita ut inter has Congregationes et Ordines semper subsisteret « iuridicum impedimentum » ad statuendam systematicam considerationem quae utraque genera institutorum simul comprehendenderet, res perpenda est coram hodiernis Canonistis quos vero normis Codicis I. C. inspiratos loqui merito presumere possumus.

Nunc vero, etsi non desint praesertim apud Codicis Commentatores tam explicitae (144) quam implicitae (145) agnitiones alicuius partialis exemptionis

(144) De distinctione exemptionis religiosorum in stricte atque late dictam diserte ac omnium AA. magis perfecta ratione loquitur Cl. mus P. LARRAONA agens de relationibus religionum cum Ordinario loci in Cpr., VI (1925), n. 29, etsi in hoc loco non recurrat explicite geminata locutio *exemptio stricte et late dicta*: « ...praestabit synthetice exponere schema completum diversorum graduum qui cum Codice in subiectione, et pariter in *exemptione*, relate ad Ordinarios locorum distinguendi sunt. Tres classes fundamentales sunt discernendae [...] *tertia classis Religionum iuris dioecesani* ». In opere autem *De potestate dominativa publica* occurrit expresse locutio *exemptio stricte dicta* (n. 11, e, p. 157).

Cfr. insuper Cpr. I (1920) p. 171, nota 1, p. 212; IV (1923), p. 116; VIII (1927) p. 446; et infra, n. 15 in f.

Divisio exemptionis religiosorum in proprie et late dictam proposita quidem fuit a PRÜMMER, at praedicta fuit tantummodo de Congregationibus Iuris Pontificii (*Manuale Iuris Canonici*, q. 239, nota 2, p. 319).

Hanc vero divisionem propriam fecerunt: SCHÄFER, *De Religiosis*, n. 419, p. 792; SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, § 72, 2^o, II b, p. 397; VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome t. I*, n. 778, 2^o, p. 574; WERNZ VIDAL, *De Religiosis*, n. 395, 4^o, p. 418.

DE MEESTER loquitur expresse de exemptione proprie et late dicta, quin postremam reserver Congregationibus I. P. (*Iuris Canonici et Iuris Canonico Civilis Compendium*,² Brugis, 1923, t. II; n. 1035, 2^o, p. 472).

Item RAUS, *Institutiones Iuris canonici*, n. 200, I, a, p. 332.

Hanc ipsam divisionem, relate ad Congregationes I. D., expressis verbis declaratam, invenimus in MUZZARELLI, *Tractatus canonicus de Congregationibus I. D.*, n. 83, p. 66.

Apud alios AA. exemptio late dicta appellatur *partialis*, vel exprimitur aequivalentibus verbis: BERUTTI admittit Congregationes I. P. esse « aliquatenus exemptas » (*Institutiones I. C.*, t. III, n. 130, p. 292); CHELODI CIPRIOTTI habet: « Aliqua independentia omnes religiones fruuntur, minima quae iuris dioecesani sunt, maiore quae iuris pontificii, maxima ordines iisque aequiparatae, quare subinde distinguitur exemptio totalis et *partialis*. At proprie hoc nomine illa tantum in iure venit » (*Ius Canonicum De Personis*, n. 281, p. 445); CREUSEN admittit tamquam principium quod exemptio generice sumpta

religiosorum, attamen, praeterquam aliqui hanc partialem exemptionem nonnisi Congregationibus Iuris Pontificii reservant (146), nimis varia terminologia adhibita haud paucas confusione gignere potest (147). Insuper, ex istis AA. paucitatum admissam partialem exemptionem usque ad *multiplicitatem subductionum*

«comprend des degrés très divers et peut être prise dans un sens plus ou moins strict» (*Religieux et Religieuses*, n. 252, p. 222); GOYENECHE habet: «Congregationes dioecesaanaas, in omnibus in quibus non eximuntur a iure, subesse auctoritati Ordinariorum loci» (CpR., III (1922), p. 58).

Cfr. insuper CANGE DE ARCHER, *El código de derecho canónico*, Barcelona, 1934, vol. II, p. 410; ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I, n. 741, p. 382, etc.

Etiam ante Codicem occurrit in aliquibus AA. locutio *exemptio partialis*; cfr. OIETTI, *Synopsis*, vol. II, n. 2099, col. 1876; VERMEERSCH, *De Religiosis Institutis et P.*, t. I, n. 363, p. 233; WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, tit. XXIV, § 6, II, p. 782.

(145) Implicite sane exemptionem late dictam admittunt illi AA. qui declarant potestatem Ordinarii loci etiam in religiosos non exemptos certis limitibus circumscriptam.

Cfr. v. gr. LAURENTIUS: «Duplici vero ex capite iurisdictione eximere potest, vel absque exemptione ob unitatem disciplinae in congregatione late dispersa servandam, episcopi potestatem in administrationem internam certis limitibus terminare (*Institutiones Iuris Ecclesiastici*, n. 1056, p. 669).

Cfr. etiam CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici* t. II, n. 624, 4º, p. 241; GOYENECHE, *De Religiosis*, n. 84, p. 169; MOTTHON, *Institutiones Canoniques*, t. I, art. 1167, p. 454.

Praecipuus modus perficiendi antedictam limitationem habetur in approbatione pontificia constitutionum; cfr. *Schema constitutionis super institutis votorum simplicium*, exhibitum in Concilio Vaticano in PETIT MARTIN, *Collectio Conciliorum Recentiorum*, t. XVII, col. 844; BASTIEN, *Directoire Canonique*, n. 130, p. 77.

(146) V. supra, PRÜMMER, SCHÄFER, SIPOS, WERZ VIDAL, etc.

(147) Ita v. gr. iuxta BLAT *exemptio partialis* idem est ac *exemptio speciali concessione* obtenta de qua in can. 618, § 1, equidem explanationem huius canonis submittit huic inscriptioni: «*Exemptio ab homine concessa vel partialis*» (*Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*,² Romae, 1921, I. II, *De Personis*, n. 694, p. 686).

Sed praeter hunc prorsus arbitrarium usum locutionis *exemptio partialis*, considerandum est periculum confusionis quod haec locutio gignere potest instinctiva revocatione relativae locutionis *exemptio totalis*, quea bene convenit exemptioni Abbatiae vel Praelatura Nullius, non autem privilegio exemptionis de quo in can. 500, § 1, 615, 618, § 1, etc. seu exemptioni *ordinariae*. Coniunctio duarum locutionum invenitur v. gr. in CONTE a CORONATA qui exemptionem religiosorum distinguit sane in pleniorum, minus plenam et minimam prout competit Exemptis, Congregationibus I. P., Congregationibus I. D. (*Institutiones I. C.*, t. I, n. 621, c. p. 823) sed tam exemptionem minus plenam quam minimam *partialem* seu *improprie dictam* appellat per oppositionem ad exemptionem *totalem* quae competit Exemptis (ib., n. 621, b).

Tandem notari debet periculum confusionis non tolli etsi loco verbi *exemptio* adhibetur verbum *autonomia*, seu *libertas*, seu *independencia*. quia sane haec verba praedicantur univoce tum de subductione Exemptorum, tum de subductionibus caeteris religionibus concessis, proinde etiam locutio *independencia maxima* tributa religiosis Exemptis inadaequate exprimit vigentem subductionem religionum Exemptarum, quae sane superari potest ab exemptione Abbatiae Nullius. Cfr. CHELODI CIPROTTI, *Ius Canonicum de Personis*, t. I, n. 281, p. 445; CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, t. II, n. 624, 2º, p. 240.

Ex adverso, PEJSKA postquam denegavit admissam aliqualem libertatem Congregationum I. D. posse appellari «exemptionem veri nominis», declarat exemptionem «sensu proprio intellectam» dividi in exempt, *imperfectam*, *perfectam*, *perfectissimam*, prout nempe Congregationibus I. P. Non Exemptis, religionibus Exemptis, vel religiosis Abbatiae Nullius pertinet. (*Ius canonicum Religiosorum*, tit. VI, n. 3, p. 41). Porro, in hac divisione non intelligitur cur subductio Congregationum I. P. Non Ex. debeat adscribi exemptioni «sensu proprio intellectae», quod sane est revera contra terminologiam Codicis I. C. atque communem loquendi modum AA.

perducunt (148), neuter vero, ni fallimur, excepto Cl.mo Larraona, distinctionem iurisdictionis ecclesiasticae exemptionis religiosorum cum praevia distinctione iurisdictionis ecclesiasticae considerat (149).

Porro, ut iam admonebamus in prooemio nostri studii, systematica compositione omnium subductionum religionum ab Ordinario loci non confert dumtaxat ad doctrinam, sed et ad practicam applicationem normarum fundamentalium ad singulos casus. Ad rem aperiendam liceat a Vermeersch, cuius caeterum merita in explanatione Codicis et praesentes et futurae generationes laudibus extollent, unum exemplum sumere quod implicite tangit extensionem seductionis Congregationum I. P. ab Ordinario loci. Ad illustrandum praescriptum can. 343, § 2, in quo edicitur revocato quolibet contrario privilegio et reprobata contraria consuetudine fas esse Episcopo « clericos duos etiam e Capitulo sive cathedrali sive collegiali sibi adsciscere visitationis comites atque adiutores », Vermeersch adiungit: « Religiosos exemptos, ut patet, ad id munus cogere nequit (cf. c. 615) » (150). Nunc vero, seposita quaestione de huiusmodi iure Episcopi quod attinet ad clericos sodales Congregationis I. D. pluridioecesanae, cuius sane regimen internum cum detimento totius Congregationis valde perturbaretur si singuli Ordinarii locorum possent pro lubitu auferre religiosos ab ordinario munere quod ipsis a Superioribus religiosis commisum est (151), res expresse contraria dicenda est *principio fundamentali* in can. 618, § 2, n. 2 statuto, quod dictat Ordinarium loci non posse sese ingerere in regimen internum religionum I. P. Proinde ab antedicta obligatione non modo religiosi exempti de quibus in can. 615 (et in can. 618, § 1), sed saltem religiosi I. P. ab Ordinario loci pariter eximuntur.

Ut ergo reductio subductionum religionum ab Ordinario loci ad unum genus atque ad communem qualificationem, seu ut proposita geminata distinctio iurisdictionis Ordinarii loci (a qua fit liberatio) et exemptionis (effectus liberacionis) pro viribus perfecta ratione perspiciat, has quae sequuntur animadversiones adiungimus:

(148) Cfr. LARRONA, CpR., VI (1925) p. 291. SCHÄFER etsi exemptionem late dictam reservet religionibus I. P., tamen admittit « inter Congregationes iuris dioecesani arctius [esse] vinculum subjectionis pro Congregationibus milierum quam pro virorum Congregationibus », et ad schema P. Larraona remittit (*De Religiosis*, n. 419, p. 792).

Cfr. etiam MUZZARELLI, *Tractatus Canonicus de Congregationibus Iuris Dioecesani*, nn. 83-84, pp. 66, 70.

(149) Cfr. *De potestate dominativa publica*, ubi quaestio tangitur n. 2, p. 148; dein n. 11, e, p. 157 ubi dicitur: « Publicitatis vero (sit venia verbo) ac exemptionis gradui correlata est potestas quae illius loco ponitur a qua exemptio liberat, quæque functionibus publicis Religioni agnitis respondere necesse est ». Consequenter, in n. 22, p. 169 affirmit: « Illa omnia quae in regimine Religionis exempta peragit ex sua iurisdictione Superior, quatenus ipsa communia sint cum Religione non exempta, in hac ex potestate dominativa complentur ».

Cfr. eiusdem A. in CpR., IV (1923), p. 116.

(150) *Epitome*, t. I; n. 458, 2, p. 346.

(151) Hoc sane descendit ex exigentiae voti obedientiae; caeterum cfr. in can. 508, § 1 clausola « *salva religiosa disciplina* »; item in can. 1334. In Const. *Conditae a Christo* res edicebatur explicite pro Congregationibus I. P. (§ 2, 1; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 644, p. 564).

a) Ad rectam intelligentiam disciplinae canonicae pro religiosis, non sufficit agnoscere tantummodo et quasi « in vacuo » existentiam cuiusdam partialis exemptionis religiosorum, sed agnitus facienda est habita ratione *privilegi exemptionis* de quo in can. 488, n. 2; 500, § 1; 615 etc., scilicet determinari debet in quo convenient et in quo discrepant *privilegium exemptionis* et *exemptio partialis*.

b) Nostro humili iudicio sibimetipsis contradictunt AA. qui dum admittunt partiale exemptionem religiosorum, explicite declarant potestatem dominativam esse potestatem privatam, nam ubi exemptio, ibi subductio a potestate; in exemptione autem religiosorum quod aufertur Ordinario loci, ex regula generali transit in potestatem Superiorum religiosorum; atqui, ni isti AA. velint asservare potestatem Ordinarii loci esse privatam, admittere debent saltem illam partem potestatis Superiorum religiosorum quae provenit a subductione ab Ordinario loci esse publicam.

c) Locutio *exemptio partialis* ad rem nostram minus propria videtur, quippe quae necessario per oppositionem alteram partem geminatae locutionis, scilicet *exemptionem totalem* commemorat (152). Idem dicendum de locutione *exemptio imperfecta* quae necessario coniungitur locutioni *exemptio perfecta*. Atqui, esto exemptionem Abbatiae vel Praelatura Nullius in vigenti disciplina esse revera totalem seu perfectam sed hic comparatio subductionum minorum non instituitur cum hac exceptionali exemptione, sed sane tantum cum *privilegio exemptionis* de quo in can. 488, n. 2 etc., seu cum illa exemptione regularium aliorum religiosorum exemptorum quae et ipsa valde partialis est i. e. et ipsa revera imperfecta (153). Proinde ad vitandas faciles confusiones aptior videtur formula « *exemptio late dicta* ».

Insuper, ad commendandam hanc formulam prae caeteris seligendam, adnotandum est hanc late dictam exemptionem non ad unam tantum subductionem reduci, sed ad multiplicitudinem subductionum ordinari, ergo etiam sub hoc aspectu deficit locutio *exemptio partialis* seu *imperfecta* quia infra *privilegium exemptionis* plures sane sunt exemptiones partiales seu imperfectae.

3) *Locutio • exemptio late dicta • iustificatur coram terminologia Codicis I. C.*

Tandem, proposita distinctio inter stricte atque late dictam exemptionem iustificanda est coram terminologia adhibita a Codice I. C. Evidem inae-

(152) Cfr. CHELODI CIPROTTI, *Ius Canonicum de Personis*, n. 281, p. 445.

(153) Locutio *exemptio partialis* bene opponitur locutioni *exemptio generalis*, qua sane denominatione venire potest exemptio stricte dicta de qua in can. 501, § 1 et 618, § 1, quae cum deitur ad modum principii fundamentalis, et proinde semper praesumatur, est revera generalis; e contra, exemptio etiam stricte dicta, sed data tantum in singulis casibus est partialis. (Cfr. LARRAONA, Cpr. II (1921) p. 281).

Haec ipsa geminata locutio *exemptio partialis et generalis*, aptari potest exemptioni late dictae quia Congregationes I. P. ad nomam can. 618, § 2, n. 2 fruuntur fundamentali libertate quoad regimen internum; e contra, Congregationes I. D. fruuntur tantummodo quadam libertate partiali, quae est insuper relativa; cfr. MUZZARELLI, *Tractatus canonicus de Congregationibus Iuris Dioecesani*, n. 90, p. 80.

quivocabiliter Codex I. C. *exemptam* appellat dumtaxat religionem « sive votorum sollemnium sive simplicium, a iurisdictione Ordinarii loci » subductam (can. 488, n. 2); inde huiusmodi subductionem tamquam aliquid omnino fixum ac definitum vocat *privilegium exemptionis* (can. 500, § 1; 616; 618, § 1) atque adiectivum *exemptus* sodalibus, dormibus, ecclesiis, etc. harum religionum reservat.

At merito quaeri potest utrum haec reservatio vocabuli *exempti*, ad religiosos quod attinet, a iuridicis vel potius ab historicis causis dependeat (154). Etenim, cum omnes subductions a potestate Ordinarii loci eandem *publicam* potestatem afficiant, eundem characterem sane sortiuntur, seu sunt omnes *publicae* subductions a potestate Ordinarii loci, ideo merito possunt communi vocabulo appellari; atqui plane congruit sensui etymologico verbi *eximere* omnes has subductions *exemptiones* appellare.

Imo, ni fallimur, ipse Codex I. C. existentiam late dictae exemptionis innuere videtur in can. 618, in cuius § 1 sane dicitur: « Religiones votorum simplicium exemptionis privilegio non gaudent, nisi specialiter eisdem fuerit concessum; postea vero prosequitur: § 2: « In religionibus tamen iuris pontificii Ordinario loci non licet » etc. Nunc vero, quid sibi vult illud *tamen* secundae paragraphi, nisi ut canonis sententiam hoc modo aperiat: « Religiones votorum simplicium exemptionis privilegio de quo in can. 488, n. 2; 500, § 1; 615, etc. non gaudent, attamen religiones I. P. sunt et ipsae exemptae hac insequentia ratione: In ipsis Ordinario loci non licet... » etc.?

Caeterum, ut iam adnotavimus (155), Codex I. C. adhibet vocabulum *exemptio* etiam ad denotandam subductionem a potestate quae non est vera iurisdictio (cfr. can. 627, §2; 1230, §§ 3-4; 1368) (156).

Ideo, cum res ita se habeat, nobis videtur non immerito posse comparationem instituti huius « officialis » appellationis religionum exemptarum cum alio vocabulo technice definito in can. 198, § 1, nempe cum verbo « *Ordinarius* », et proinde affirmari, sicut *potesas ordinaria* non modo ab *Ordinariis* sed etiam ab aliis quoque clericis exercetur (can. 197), ita de beneficio exemptionis, non modo religiosos exemptos, sed et alios quoque religiosos, etsi in jure nomine exemptorum non veniant, alia et alia mensura participes esse.

(154) Hinc LARRAONA dicere potuit: « ...si exemptio sumatur plenissimo et *classico sensu* » (CpR, IV (1823), p. 116); « *exemptos sensu absoluto* » (CpR, VIII (1927), p. 36).

Causa autem huius historicae terminologiae analogia dicenda est illi quam profert CIPROTTI pro difficultate qua tenentur Canonistae ad habendam potestatem Superiorum religiosorum in sphera iurisdictionis comprehensam; V. supra, nota 139.

(155) V. supra, n. V, 7.

(156) Insuper, praetermitti nequit aliquoties in Codice I. C. Legislatorem ac si sibi videretur verbum *iurisdiction* non sufficere ad denotandam plenitudinem potestatis Ordinarii loci, cui in aliquo determinato negotio subiectos declarat religiosos omnes, etsi exemptos, adiungere alia verba. V. gr.: « parochus vel vicarius religiosus.. subest omnimodae iurisdictioni, visitationi, et correctioni Ordinarii loci » (can. 631, § 1); cfr. etiam can. 296, § 1.

Proinde, sicut locutio *subiectus iurisdictioni* admitti ulteriores determinationes, ita, ex adverso, locutio *exemptus a iurisdictione* analogas determinationes recipere potest.

4) Duo alia argumenta in confirmationem praecedentis iustificationis.

Hucusque factae discussioni de opportunitate reducendi omnes subductiones religiosorum a potestate Ordinarii loci ad duplum provinciam stricte atque late dictae exemptionis duo alia argumenta adiungi possunt.

In primis notari debet speciale concessionem privilegii exemptionis de qua in can. 618, § 1, non tollere omnem differentiam inter regulares et Congregationes exemptas in iis quae sunt ad libertatem ab Ordinario loci, cum sane in Codice I. C. supersint, etsi per pauca, quaedam praescripta de libertate quae tantummodo regulares respiciunt; ideo, fundamentalis quidem, at non absoluta, dicenda est unificatio regularium aliorumque religiosorum exemptorum verbis *exemptio, exempti*, etc. peracta (cfr. can. 488, n. 2; 500, § 1, etc.).

Analogia consideratio fieri potest circa differentiam qua communis appellatio *religio exempta* convenit religionibus clericalibus et religionibus laicalibus, et quidem prout virorum vel prout monialium sunt. Omnes sane exemptae sunt ad normam can. 488, n. 2; 501, § 1; 615; at quam magna differentia quoad extensionem exemptionis in prioribus atque in alteris religionibus! Etenim, v. gr. — si quidem Codicis I. C. praescriptis stare debemus, nempe exclusis *specialibus* privilegiis — ad quid reduceretur pro Ordinibus laicalibus virorum praescriptum can. 616, § 2 cum Superior huiusmodi religionum exemptarum semper perpetram praemoneretur ab Ordinario loci, quia ipse, utpote carens iurisdictione ecclesiastica, numquam posset veras poenas infligere propriis subditis? (157).

Secundo, — secundo sane ponimus, at nobis videtur in hac re maxime premer — expedit aperire concretam significationem seu amplitudinem verbi *Exempti* Regularibus aliisque religiosis ad normam can. 618, § 1, technice reservati. Evidem, ut non semel iam adnotavimus, necessarium omnino est clare ostendere Ordinarium loci in suo territorio non habere religiosos hinc inde seu in duas tantum classes distinctos, quippe qui *exempti* et qui « *non exempti* » sunt, sed e contra, classes istas plures esse, ita ut qui exempti dicuntur, revera diversimode subiectos, qui autem tantum per oppositionem ad praecedentes religiosos, vocantur *non-exempti* (158), revera diversimode liberos a potestate Ordinarii loci vigens disciplina canonica constituant.

IX. - Elementa ad parandam definitionem exemptionis religiosorum generice sumptae.

Superatis praecedentibus difficultatibus circa extensionem vocabuli *exemptio* ad subductiones quibus fruuntur religiones *non-exemptae*, iam considerari possunt

(157) Non immerito proinde WERNZ VIDAL hanc habet declarationem: « In religione laicali peculiarem habet difficultatem exemptio, cum laicis non competit ecclesiastica iurisdictio » (*De Religiosis*, n. 400, nota 28, p. 327); v. etiam supra, nota 89.

(158) Evidem, declaratio contenta in can. 618, § 1 hoc proprie significat: « religiones votorum simplicium non habere nisi specialiter eisdem fuerit concessa, illam determinatam exemptionem quae venit in iure nomine *privilegio exemptionis*; minime vero dicitur ipsas esse *nullo modo* exemptas.

una simul stricte atque late dicta exemptio ut parentur elementa ad conficiendam definitionem quae utramque comprehendat, seu aptari possit exemptioni religiosorum generice sumptae.

1) Nota distinctiva cuiuscumque subductionis religiosorum.

Porro, in primis, ut nota distinctiva cuiusvis subductionis seu exemptionis religiosorum ab aliis subductionibus, prodit aspectui *negativo* (nempe liberationi ab Ordinario loci) semper coniungi aspectum *positivum*, qui fere correlative potestatis *ex regula generali* (159) in ipsos Superiorum religiosos, *exceptionaliter* (160) in speciales Superiorum translationem dicit. Nunc vero, hucusque protractus sermo nihil aliud sane fuit quam gradualis enucleatio huius notae distinctivae exemptionis religionum, quae cum sint personae morales proprii Superioribus praeditae, possunt initialem aspectum exemptionis ad hunc exitum perducere.

Ex hac consideratione liquido fluit religiones clericales exemptas non modo summum obtinere gradum exemptionis, sed revera ipsas tantum illius declarationis: « nomine religionis exemptae in iure venire religionem a iurisdictione Ordinarii loci subductam » (cfr. can. 488, n. 2) plena executione frui. Ad Moniales nempe quod attinet potestas iurisdictionis non ipsas Superiorissas, sed in Superiorum Regulares Primi Ordinis, et quidem multiplicibus limitationibus coarctata transit; in Ordine vero laicali virorum, ut iam vidimus, nisi supplerent specialia privilegia vel presbyteralis dignitas saltem Supremo Superiori per indulatum concessa, ex defectu superioris capacis exercendae iurisdictionis ecclesiasticae decreta exemptio quamplurimum reduceretur (161).

Porro, ni fallimur, antedictum duplum aspectum exemptionis religiosorum repreäsentant respective duae considerationes quas ad statuendam distinctionem inter stricte et late dictam exemptionem supra protulimus; scilicet consideratio circa characterem publicum potestatis a qua fit subductio (qua iustificavimus communem appellationem *exemptionis* cuiuscumque subductioni religiosorum a potestate Ordinarii loci) (162) *negativum* aspectum, seu concessam libertatem ostendit; e contra, consideratio circa iuridicam divisionem regiminis religiosorum in internum et externum (163) *positivum* aspectum, seu collationem fere conrelative potestatis in Superiorum religiosos manifestat.

(159) V. supra, nota 7.

(160) Ita, praeter potestatem iurisdictionalem quam Cardinales Protectores habuerunt usque ad Innocentium XII, recenseri debet potestas quae fuerat concessa *Conservatoribus* i. e. iudicibus particularibus delegatis a Summo Pontifice ad defendendos regulares contra manifestas iniurias. V. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, pars II, n. 698-699, pp. 404-405.

(161) Ad consulendum huic defectui SAUCEDO has sequentes hypothèses proponit et discutit: « a) quod Superiorum, saltem Maiores, sint Clerici; b) quod Superiorum laici habeant ad minus facultatem constituendi aliquem clericum, tamquam suum Vicarium Generale; c) quod ipsi Superiorum laici per se ipsos, ex peculiari privilegio pontificio exerceant veram iurisdictionem spiritualem in subditos » (*Exercitium iurisdictionis et Superiorum laici ex Ordine Hospitalario S. Joannis de Deo*, in CpR., XIII (1923), p. 224 ss.

(162) V. supra, n. VII, 2.

(163) V. supra, n. II, 2.

2) Criterium ad detegendas normas quae agunt de exemptione religiosorum.

Circa criterium ad detegendas normas iuridicas quibus in concreto conflatur pro unaquaque categoria religionum decreta exemptio, in primis iustificandum est illud adhibitum verbum «*detegendas*», quod prima fonte videtur denuntiare aliqua difficultate non carere inspectionem huiusmodi normarum in Codice I. C. faciendam. Nunc vero, nulla sane difficultas dari potest pro normis quae expresse loquuntur tam de proprie dicta (v. gr. can. 500, § 1; 615, etc.), quam de improprie dicta exemptione (can 618, § 2); verum, adnotandum est et alias normas esse in Codice quae, etsi non expresse agant de libertate religiosorum, veram tamen subductionem operantur, seu exemptionem concedunt.

Ut ergo hic omnia ex ordine collecta habeantur quae faciunt ad hanc quaestionem adnotamus :

A) quod attinet ad exemptionem late dictam:

a) Prae oculis haberi debet iam saepe memorata unitas iuris religiosorum a Codice I. C. peracta (164); ideo cum de regula generali — salvis ergo expresse notatis differentiis, vel exemptionibus, etc. — unum idemque ius vigeat pro omnibus religionibus, evenit ut nonnulla negotia in quavis religione reserventur S. Sedi. Hoc autem in realem exemptionem resolvitur; etenim norma Codicis revera liberat omnes religiones a potestate Ordinarii loci. Consideretur v. gr. vis praescripti can. 493 quo suppressio Congregationis I. D. etsi constat unica domo, reservatur S. Sedi, atque supponatur eiusdem canonis hypotheticus defectus; illico sane apparebunt commoda liberationis ex hoc praescripto promanantia. Item, consideretur differentia inter disciplinam admissam a *Conditae a Christo* (165) et novam pro religionibus I. D. disciplinam inductam a Codice vi unitatis iuris religiosorum quoad dimissionem religiosorum (166); et statim etiam in hoc casu apparebit libertas a Congregationibus I. D. obtenta.

(164) V. supra, n. II, 1 in p.

(165) «Episcopo alumnas sodalitatum dioecesanarum professas dimittendi potestas est, votis perpetuis acque ac temporaris remissis, uno dempto (ex autoritate saltem propria) colendae perpetuo castitatis. Cavendum tamen ne istiusmodi remissione ius alienum laedatur; laedetur autem, si insciis moderatoribus id fiat iusteque dissentientibus» (§ 1, n. VIII, GASPARRI, *Fontes*, III, n. 644, pp : 563-564).

(166) In can. 647 in quo agitur de dimissione religiosorum qui vota temporaria nuncupant, in § 2, n. 4, praecipit: «Contra dimissionis decretum est religioso facultas recurrendi ad Sedem Apostolicam; et pendente recursu, dimissio nullum habet iuridicum effectum».

Quod attinet ad dimissionem religiosorum a votis perpetuis,

in Congregationibus virorum viget praescriptum can. 649-650, ideo ipse Superior religiosus procedit ad monitiones; Supremus autem Moderator cum suo Consilio, perpensis omnibus facti adjunctis deliberat num locus sit dimissioni (can. 650, § 1), atque postquam maior suffragiorum numerus steterit pro dimissione, res defertur ad Ordinarium loci (ib. § 2; n. 1); dimissus autem ius habet recurrendi ad S. Sedem ad normam can. 647 (ib.).

in Congregationibus sororum, exigitur ut adsint «graves causae exteriores una cum incorrigibili, experimento prius habito ita ut spes resipiscentiae evanuerit, iudicio Antistitiae (can. 651, § 1), tunc erit Ordinarii loci in quo sita est sororis professae domus, causas dimissionis expendere et decretum dimissionis ferre (can. 652, § 1), at semper erit aditus recursui, ad normam can. 647.

b) Ex eadem unitate vigentis communis disciplinae pro omnibus religiobus, sequitur quidquid potestatis reservatur Superioribus Internis constituere veram liberationem ab Ordinario loci, cuius reale pondus quoad plurima negotia revelabitur si considerata fuerit quaenam esset condicio olim a Iure Canonico facta Superioribus Internis religionum quoad huiusmodi negotia (167).

c) Ita, pariter, ex eodem fonte communis iuris religiosorum, habendae sunt tamquam causae efficientes concretae libertatis qua fruuntur religiones omnes normae iuridicae quae ligant voluntatem Ordinarii loci circa regimen religiosorum, ita ut nequeat exigere aliquid vel praeter vel contra ius commune religiosorum; haec sane normae illae sunt quae determinant exemptionem late dictam *implicitam* religionum.

d) Ratio exemptionis tunc quoque adesse dicenda est cum concessa potestas Superioribus religiosis in proprios subditos efficit ut Ordinarius loci ad licitatem vel ad validitatem egeat vel voto, vel consilio, vel licentia Superioris Religiosi. V. gr. iuxta litteram can. 141, § 1, clerici nequeunt voluntarii capessere saecularem militiam « nisi cum sui Ordinarii licentia »; ergo in religione clericali I. D. absque dubio requiritur licentia Ordinarii loci; at ex integra ratione discipline pro quibuslibet religionibus clericalibus eruitur etiam in Congregatione clericali I. D. ad antedictum negotium clericos egere etiam licentia legitimi Superioris religiosi. Porro, et hoc dum constituit limitationem potestatis Ordinarii loci, gignit libertatem relate ad Congregationem I. D., cuius sane compago in discrimen verteretur si proprii sodales possent in praefato negotio agere independenter a proprio Superiore.

e) Tandem, nobis videtur ibi quoque adesse rationem exemptionis cum religiosi (etiam non exempti) possunt ex praescripto iuris communis aliquid facere in quo caeteri clerci vel christifideles subiiciuntur parocho; etenim, esto exemptionem a parocho non considerari ut religiosi dici possint exempti (168), at hoc ipsum non subesse oneri impetrandi huiusmodi libertatem ab Ordinario loci ad norman can. 464, § 2 aliquam sane libertatem constituit.

B) quod attinet ad *exemptionem proprie dictam*:

a) Ratio exemptionis invenitur non modo in normis quibus excluditur aut determinatur interventus Ordinarii loci (v. gr. can. 616, § 2), sed etiam in illis normis quibus conceditur religiosis exemptis facultas peragendi quaedam negotia in quibus caeteri religiosi recurrere debent ad Ordinarium loci, vel idem Ordinarius ius habet interveniendi.

Hinc in religionibus clericalibus exemptis omnes canones in quibus sermo est de *Ordinario*, nec ex contextu appareat ibi agi tantummodo de Ordinario loci, Superior maior subinrat loco Ordinarii diocesani.

b) Peculiaris aspectus exemptionis nobis videtur inveniri in defectu potestatis Ordinarii loci ad absolvendas censuras *ab homine* a legitimo Superiore re-

(167) Cfr. LARRAONA, *De potestate dominativa publica*, n. 9, nota 16, p. 153.

(168) Cfr. LARRAONA, *De potestate paroeciali relate ad Religiosos*, in *CpR.*, II (1921) p. 281, ss.

ligionis clericalis infictas; et hoc sane propter eandem causam quae declarata fuit supra (*A, d*); nam si Ordinarius posset absolvere ab huiusmodi censuriis, Superior religiosus evaderet minus liber in exercitio suae potestatis, cum subditis praesto esset facile medium eludendi potestatem coercitivam proprii Superioris.

c) E contra, cum exemptione stricte dicta excludat *fundamentaliter* iurisdictionem Ordinarii loci (can. 488, n. 2), adnotandum est non omnes actus potestatis episcopalis qui aliquem favorem conferunt *singulis subditis* religionis exemptae intactam relinquere exemptionem; scilicet, aliquibus in casibus agnita a iure potestas Ordinarii loci in favorem exemptorum potest gignere subtractionem religiosorum propriis Superioribus quandoquidem Ordinarius loci concedere potest quod Superiores religiosi vellent denegatum (v. gr. can. 81, 82, 519, 522, 873, 1313, n. 1). E contra, potestas de qua in can. 274, n. 2; 349, § 2, n. 2; 927, tantummodo favorem producere possunt, nullimode exemptioni adversantem.

Tamquam conclusionem istiusmodi considerationum liceat nobis afferre syntheticam declarationem C.mi Larraona: « Quoad illa omnia, sive tangent regimen generale sive particulare, in quibus potestas Superiorum religiosorum independens est ab Ordinario locorum et in quibus Religiones tantum S. Sedi subiciuntur merito ipsae exemptae et de facto sunt et tales iurisdicte haberi debent » (169).

3) *Descriptio exemptionis religiosorum tam stricte quam late dictae.*

Ex omnibus considerationibus quae hucusque factae sunt, tamquam logica consequentia nobis videtur deducenda haec quae sequitur descriptio exemptionis religiosorum: « concessa libertas a potestate Ordinarii loci quoad illa negotia in quibus possibles essent relationes dependentiae religionum ab eodem Ordinario loci ».

Scilicet, dicendum est veram exemptionem uniuscuiusque religionis exsurgere ex iis negotiis in quibus a iure communi praecepitur subiecto religionis tantummodo Apostolicae Sedi, inde excluditur cuiuscumque generis interventus Ordinarii loci.

X. - Conclusio: exemptione religiosorum in systemate disciplinae canonicae.

Quo melius appareat harmonia complexi instituti iuridici exemptionis religiosorum — quod in sua maxima extensione describere studuimus — cum caeteris normis iuris canonici, nonnullas declarationes facientes censemus, quas caeterum ex hucusque factis considerationibus colligimus.

a) Radix prima cuiusvis subductionis est agnitus in Ecclesia characteris publici religionum; equidem vidimus hanc agnitionem secumferre distinctionem inter externum et internum regimen religionum, cum consequenti collatione congruae potestatis Superioribus religiosis ad regendos subditos.

(169) *De potestate dominativa publica*, n. 10, c. p. 154.

b) Arcta coniunctio vitae religiosae cum vita christiana efficit ut suo pondere quaedam religiones evaderent clericales, haec autem determinatio religionum aptissima condicio fuit ut reciperentur amplissimae exemptiones, seu ut subductio maximam possibilem extensionem attingeret indoli religionum consentaneam, quibus, secus ac pro personis physicis, exemptio non modo in aspectu negativo liberationis, sed et in positivo aspectu acquisitionis fere aequivalentis potestatis a qua liberantur consistit.

c) Cum publica professio status religiosi inferat specialem subiectionem Sacrae Hierarchiae, necessarius fuit interventus Romani Pontificis « cuius est « dioeceses describere, ac suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere » (170), ad decernendas in regime religionum partes Ordinarii loci ac partes Superiorum religiosorum; arcta autem compenetratio vitae religiosae cum vita christiana et clericali efficit ut Superiores religionum clericalium partes obtinerent etiam circa negotia quae sunt vitae christiana et clericalis.

d) Habita autem ratione totius systematis iuris canonici, ad concedendam congruam libertatem religionibus indoli Ecclesiae magis consentanea sane videtur exemptio personalis, quippe quae de se tendit ad limites suscipiendos, seu, melius, *exurgit limitata*, dum, e contra, exemptio localis per se contradicit ordinariae distributioni territoriali in Ecclesia, atque prono alveo tendit ad exemptionem totalem.

e) Exemptio personalis se praebet tamquam optimum medium ad corrigendam insanabilem imperfectionem affidentem « territorialitatem » ecclesiasticae administrationis, quae etsi eiusdem administrationis evadat elementum fundamentale, revera nonnisi medium est, quod ad animarum proventum inservire debet, et proinde pro bono animarum — quod est suprema lex politicae ecclesiasticae, — temperationibus iuris positivi subiicienda est.

f) Ideo, dum specialia adiuncta temporum ac locorum etiam in hodierna disciplina provocare possunt erectionem Abbatiae *nullius*, et pronde his specialibus exigentiis succurritur exemptione locali totali, ordinariis exigentiis religionum consultur graduali subductione quae a condicione Congregationum I. D. ad statum religionum I. P., et tandem pro clericalibus pervenit ad ipsum privilegium exemptionis stricte dictae (can. 615 et 618, § 1).

Hae autem syntheticae expositae relationes exemptionis religiosorum ad generalem disciplinam canonicam — quae sane primum praedicant harmoniam vigentem inter ipsas subductionses — plenam illustrationem obtinebunt in descriptione physiognomiae iuridicae quae iure Codicis I. C. competit unicuique categoriae religionum, quod attinet ad libertatem ab Ordinario loci. Antequam vero fiat haec descriptio necessarium est ut historicae progressiones quae ad hanc finalem oeconomiam Ius Canonicum duxerunt breviter illustrentur, quod in altera parte nostri studii perficiemus.

SAC. AEMILIUS FOGLIASSO, S. S.

(Continuabitur).

(170) Const. S. P. Leonis XIII, *Romanos Pontifices*, 8 maii 1881, § 7; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 582, p. 173.

RECENTI SVILUPPI DELLA FILOSOFIA DELL'ESSERE

L'Università di Lovanio

Fra i centri di studi che in questi ultimi decenni, nella scia luminosa del Card. Mercier, contribuirono maggiormente allo sviluppo e all'affermazione della filosofia cristiana, merita indubbiamente un posto d'onore l'Università Cattolica di Lovanio con il suo Istituto Superiore di Filosofia.

Nonostante i gravi danni e le difficoltà delle due guerre mondiali che infuriarono di preferenza su quei territori, l'Università non ha per nulla allentato la sua fervida attività. Risorgere dopo la prima guerra mondiale, risorge oggi, indomita, dopo la seconda. Dell'attività filosofica abbiamo una magnifica documentazione nelle pubblicazioni di questo immediato dopo guerra: una serie di opere, riguardanti quasi tutto il vasto complesso della problematica filosofica, che presentano il tomismo in una ringiovanita volontà di vita.

Il neotomismo del Novecento ha senza dubbio in queste pubblicazioni una nuova e poderosa affermazione di vitalità. Vi è del nuovo nella decisa presa di posizione secondo atteggiamenti che già affioravano e s'andavano maturando a traverso le vivaci battaglie di pensiero coraggiosamente affrontate, negli ultimi decenni, da una schiera di pensatori, particolarmente intorno al problema gno-seologico. Battaglie combattute fuori e dentro il campo domestico, nel clima delle moderne esigenze di pensiero (immanentismo idealistico, neopositivismo, esistenzialismo) che hanno costretto il pensiero tradizionale a revisioni, approfondimenti, precisazioni.

Ci limiteremo ad accennare quasi esclusivamente al lato metafisico e, per evitare ripetizioni oziose, prima di dare un rapido resoconto delle singole opere esaminate, metteremo sommariamente in rilievo i lineamenti fondamentali di quegli atteggiamenti che presentano uno spiccato carattere di novità. E lo possiamo fare tanto più facilmente in quanto tutti gli autori di Lovanio presentano una mirabile compattezza e unità di vedute che riduce le divergenze a un minimo veramente trascurabile.

Impossibile evidentemente, in una breve rassegna come questa, condensare la ricchezza di motivi che pervade le dense pagine lette.

La conoscenza dell'essere come intuizione implicita

Anzitutto i professori di Lovanio richiamano fortemente l'attenzione sulla peculiarità della *nozione di essere*, punto di partenza di tutta la successiva costruzione metafisica. La nozione di essere è una conoscenza *sui generis*, affatto diversa da qualsiasi altra conoscenza. Lo sottolineava già vigorosamente S. Tommaso, affermando che dell'essere e dei primi principi da esso immediatamente derivanti, abbiamo una *notitia per se*, una conoscenza *naturalis, immediata*. I manuali scolastici a loro volta, affermano generalmente (purtroppo quasi sempre sorvolando) che l'essere in quanto tale non lo conosciamo per via di *astrazione propriamente detta*, e neppure per via di *astrazione impropria*. Più recentemente alcuni (ad esempio Garrigou-Lagrange, Maritain) chiamano più chiaramente questo tipo di conoscenza, un'*intuitio abstractiva*.

Notitia per se, abstractio impropria, intuitio abstractiva, la si chiami come si vuole, è certo che dell'essere in quanto tale, si ammette da tutti una conoscenza veramente singolare. Alcuni autori di Lovanio (Balthasar, De Petter, De Raeymaeker) la chiamano *intuizione implicita*. Altri della medesima scuola s'accordano d'accentuare il fatto e di fare emergere le caratteristiche singolari della conoscenza dell'essere, che non si può affatto ridurre ad una semplice astrazione.

Infatti la nozione dell'essere ha sempre e irriducibilmente un doppio aspetto, un doppio significato, una doppia struttura. Nel suo significato *esplicito* è un'idea *generalissima e poverissima*, anzi la più povera di tutte le idee, avente appena quel minimo di contenuto che basta a differenziarla dal nulla. In questo senso si può dire astratta, anzi la più astratta di tutte le idee. Ma questa è soltanto la faccia esterna dell'idea dell'essere; essa ha ancora, per così dire, una faccia interna, un contenuto *implicito* così ricco che si estende a tutto il reale. Nulla vi è che possa sfuggire alla nozione dell'essere: tutte le differenze esistenti nel seno dell'essere, tutte le modalità e determinazioni, tutta la singolarità del concreto esistente le coglie e le esprime totalmente. Non vi è una sola fibra del reale che essa non esprima. Alla nozione di essere non sfugge dunque assolutamente nulla, o se si vuole sfugge soltanto il nulla che è affatto impensabile e inesprimibile (*άνόητος, ἀγώνυμον*) come si esprimeva già potentermente e ostinatamente il vecchio Parmenide. Cogliere l'essere equivale a cogliere l'universo intero. Per questo suo carattere di totale onniciusività, esprimente immediatamente tutta la realtà singolare esistente, l'idea dell'essere non è per nulla astratta: sia pure che l'essere nella sua singolarità è solo confusamente e non distintamente presente alla mia mente, ma è veramente ed attualmente (non soltanto potenzialmente) presente. Idea meravigliosa dunque quella dell'essere: *poverissima e ricchissima, astrattissima e concretissima, generalissima e singolarissima, una e molteplice*, quanto molteplice è la realtà, *quasi nulla, eppure tutto*.

Le altre idee hanno tutte un significato ben preciso, determinato, netto, univoco, questa non si può mai veramente astrarre da nulla, perchè nulla vi è da cui possa prescindere.

I due aspetti (generale-singolare) dell'idea di essere sono affatto inscindibili, sono sempre concomitanti: l'idea dell'essere è sempre trascendente e sempre singolare, è ciò che la costituisce e la differenzia da qualsiasi altra idea. Per questo doppio aspetto gli autori di Lovanio possono parlare di *intuizione implicita*. Dell'essere abbiamo un'*esperienza intellettuale*, un *contatto*, o se si vuole un'*intuizione*. E poichè l'idea di essere accompagna ogni attività conoscitiva umana, si può dire che l'intellezione è un'attività di carattere astrattivo che s'innesta fondamentalmente su un'attività intuitiva. La teoria tomistica dell'astrazione viene considerata sotto una luce nuova.

L'interpretazione è già implicita nella dottrina dell'essere come oggetto formale del nostro intelletto.

Occorre però sottolineare che si tratta d'*«intuizione implicita»*, confusa, vaga, indeterminata, quasi *in enigmate*; a renderla chiara, esplicita, distinta, interviene la funzione *trascendentalizzante astrattiva* e faticosamente *discorsiva* della nostra mente.

Così concepita l'astrazione è tutta un'opera di *esplicitazione*, di *valorizzazione*, e, per così dire, di escavazione e di sfruttamento nell'infinita ricchezza contenuta nell'inesauribile miniera della nozione di essere.

La conoscenza dell'essere sta evidentemente e necessariamente a base di qualsiasi altra conoscenza poichè tutte le conoscenze trascende, include e sostanzia. La metafisica è la rocca solida sulla quale poggiano tutti i rami del sapere umano, dai più ai meno astratti, tutti li contiene come l'implicito contiene l'esplicito, tutte le scienze collaborano e servono alla metafisica, definendone e precisandone il contenuto.

Ogni conoscenza inframetafisica è sempre conoscenza da implicito ad esplicito, da vago e indeterminato a preciso e determinato, da confuso a distinto.

Traspare immediatamente il criterio dei rapporti fra sapere metafisico e sapere scientifico, fra metafisica e scienze: rapporto di necessaria essenziale subordinazione, rapporto di naturale continuità, non di semplice giustaposizione e tanto meno di opposizione, rapporto di necessaria collaborazione. Tutta la conoscenza dell'essere, tutte le scienze umane traggono quindi dalla metafisica consistenza, significato e valore.

Tutta la scienza umana, pur nella svariata gamma dei suoi gradi e dei suoi valori è sempre una, fondamentalmente una, è conoscenza dell'essere perchè *nell'essere*, per l'essere, con l'essere si nutre, vive e s'accresce. Conoscenza fondamentalmente *una*, abbiamo detto. Non vi sono due conoscenze, una sensibile, una intellettuale, sovrapposte o giustaposte, viventi in più o meno cordiale simbiosi, vi è conoscenza dell'essere anche nella conoscenza sensibile perchè vi è conoscenza umana, essenzialmente una ed essenzialmente intellettuale, come essenzialmente una ed essenzialmente intellettuale è la stessa natura umana.

L'uomo è certo *animal rationale*: nulla conosce se non in seguito allo sti-

molo dell'esperienza sensibile. I sensi hanno un primato cronologico per qualsiasi conoscenza umana attuale, sono la condizione *sine qua non*, hanno lo scopo essenziale di « svegliare », di suscitare l'uomo conoscere, ma l'uomo è anzitutto essenzialmente *uno, intelligente, personale*, e quindi nel sensibile coglie l'essere immediatamente, nel medesimo uno e molteplice atto del conoscere. La conoscenza umana, come presa essenziale dell'essere, si nutre dell'essere e si sviluppa nell'essere.

O conoscenza di essere o non conoscenza affatto: *essere concreto; essere astratto, essere immaginativo, ma sempre essere*. « Senza l'essere non troverai il conoscere » (Parmenide).

La soluzione del problema gnoseologico

Nella conoscenza dell'essere, come « intuizione implicita » e immediata esperienza intellettuale, è già implicata la fondazione della gnoseologia. Se una conoscenza che non sia conoscenza dell'essere è un non senso, appare chiaro che siamo in clima di *realismo immediato e metafisico, critico* però, anzi formidabilmente critico, giustificato da una rigorosa, leale, integrale disamina e valutazione critica dei fatti o dati di coscienza, nessuno escluso, senza arbitrari apriorismi, o dogmatismi. È appunto nell'analisi dei fatti di coscienza che ci è dato scoprire un dato fondamentale, condizionante tutti gli altri elementi: il *valore assoluto dell'affermazione dell'essere*. Misconoscere il valore primordiale e incontrovertibile di questo dato equivale a scalzare dalle fondamenta tutti gli altri elementi della coscienza, svuotandoli di significato. La critica parte dal riconoscimento di questo dato che permette di superare di colpo scetticismo, relativismo, immanentismo, realismo indiretto, « forma timida di idealismo », focalizzando in modo preciso il problema critico, senza confondere ciò che è marginale e secondario, con ciò che è essenziale e primario.

L'affermazione dell'essere nel suo valore assoluto costituisce dunque la norma prima, suprema di tutto l'edificio gnoseologico (1).

Immediatismo così inteso non significa affatto *acriticismo*, né *apriorismo*. Anzi quasi tutte le posizioni diverse dal realismo critico immediato, peccano di arbitraria unilateralità nell'analisi o nella valutazione dei fatti di coscienza, quali si rivelano a un esame veramente spregiudicato e oggettivo. Nella ricchissima complessità dei dati di coscienza non bisogna trascurare nulla, neppure l'eventuale gerarchia dei dati stessi. L'eventuale primalità e fondamentalità di un dato, è pur essa un dato che devo lealmente riconoscere e accettare.

La filosofia dell'essere si fonda gnoseologicamente, criticamente, sull'infrangibile rocca dell'essere. Qualsiasi altra base avrà sempre la precarità di una costruzione fantastica o aprioristica.

(1) Per un maggiore approfondimento di questo problema che esula dai nostri intenti, rimandiamo all'eccellente trattazione di VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, Lovanio, Ist. Sup. di Fil., 1945.

La fondazione della metafisica

La conoscenza dell'essere come intuizione implicita o come esperienza intellettuale del reale fonda simultaneamente alla gnoseologia, la metafisica stessa.

L'essere, oggetto immediato ed essenziale della conoscenza umana, non è l'Essere Assoluto ed Eterno degli ontologi, né l'essere sintesi primitiva del Rosmini, né la Verità Eterna di S. Agostino, né l'essere astratto di Suarez e nemmeno l'essere parzialmente astratto, inteso come essenza, «*id cui competit esse*», o anche l'*ens nominaliter sumptum* dei manualisti scolastici, ma *quid quid est*, tutto ciò che non sfugge alla ragione di essere, epperò tutto ciò che non è nulla, *omne, ens*. Porre alla base della metafisica un «*id cui competit esse*»... distinguere o separare dall'essere qualcosa di diverso dall'essere è un assurdo: è supporre che l'astratto dell'essere o l'essere astratto, non sia anche questo un modo dell'essere, che sia fuori dell'essere, che sia nulla dunque.

Essendo «reale» tutto ciò che si oppone al nulla, l'«astratto» o in genere tutto ciò che è elaborazione della mia attività conoscitiva, non dice opposizione assoluta, ma soltanto *relativa* al «reale». «Concreto» e «astratto» sono contenuti ambedue, come modalità diverse, nell'ambito del «reale».

La distinzione fra essenza ed esistenza presupposto anteriore alla conoscenza dell'essere per tutti coloro che pongono come oggetto della metafisica l'*ens nominaliter sumptum*, è invece posteriore e per nulla implicata nella conoscenza dell'essere in quanto tale; sarà soltanto frutto d'analisi ulteriore.

Se i due significati dell'idea di essere: l'esplicito e l'implicito, sono veramente inscindibili, se l'essere è un concetto «uno e molteplice»; se dall'indeterminatissimo concetto trascendentale dell'essere non si può affatto scindere la ricchissima implicanza della realtà universa concretamente esistente nella sua singolarità, non si potrà distinguere fra oggetto *formale* e oggetto *materiale* della metafisica; oggetto materiale e oggetto formale della metafisica coincidono.

Una metafisica costruita sull'*ens nominaliter sumptum*, è una metafisica aprioristica, un'inconsistente e ingiustificata metafisica dei «possibili». La metafisica dell'essere poggia sull'esperienza intellettuale, spirituale dell'essere, colto nel suo complesso valore di assolutezza e di relazionalità e nelle leggi della sua intrinseca struttura. Valore assoluto e quindi trascendentale, trascendentalità che appella alla Trascendenza.

Da questa precisazione dell'oggetto della metafisica scaturiscono molte conseguenze importanti sul modo di porre e risolvere il problema dell'essere. Rileviamone alcune:

- a) La presa immediata dell'intelletto sulla realtà concreta, permette un *procedimento strettamente analitico* di esplicitazione delle ricche implicanze dell'essere finito e limitato quale lo coglie l'intelligenza umana. Tale procedimento analitico elimina tutto un bagaglio di definizioni aprioristiche che appesantisce generalmente i nostri manuali. L'intelletto, facoltà dell'essere, permette coglierne e seguirne tutta la complessa rete di articolazioni, scoprendone grada-

tamente le leggi di struttura e di relazionalità, fino alla posizione metafisica della Causa Prima Creatrice, soluzione suprema del problema dell'essere.

b) Cuore e chiave di volta della rigorosa e suggestiva dialettica dell'essere, sarà la *teoria della partecipazione*. Mentre alcuni tomisti e segnatamente il Manser (2) danno il primato alla teoria della potenza e dell'atto, gli autori di Lovanio si schierano decisamente per il primato e la centralità della dottrina della partecipazione, chiave dell'intelligibilità dell'ordine statico, mentre la teoria dell'atto e potenza rimane la chiave dell'ordine dinamico. Come l'essere ha il primato sul divenire, così la partecipazione ha il primato sulla teoria della potenza e dell'atto; non soltanto nell'ordine ontologico, ma anche nell'ordine logico, *quoad nos*, inquantochè l'esperienza del molteplice non è meno immediata che l'esperienza del divenire. Si deve tuttavia rilevare, come accenneremo ancora in seguito, che lo studio e forse il merito principale di questi autori è quello di fondere in una sintesi più profonda i due aspetti del reale.

Somma importanza ha evidentemente, nella metafisica dell'essere così concepita, lo studio dell'essere *particolare* in quanto tale.

I rapporti fra *partecipazione* e *potenza ed atto* sono d'importanza capitale, poichè di qui potremo ricavare la formulazione più esatta del principio di causalità, questione che anche recentemente è stata oggetto di controversie significative (3).

c) Dev'essere eliminata, come sanguinante vivisezione, la separazione, abitualmente introdotta da nostri manualisti, fra i due trattati *ontologia* e *teodicea o teologia naturale*. Se la partecipazione è la teoria centrale della metafisica, è evidente che una tale separazione non può sussistere. Ontologia e Teodicea sono un solo trattato: nessun problema dell'ontologia può essere risolto senza la determinazione della Causa Creante e dunque Ontologia e Teodicea non possono costituire che l'ontologia *simpliciter*, o la *filosofia prima* di Aristotele. Appare chiaro ancora quale debba essere il posto nella classificazione delle discipline filosofiche: dopo l'epistemologia, e la logica, il primo posto spetta immediatamente alla metafisica (ontologia-teodicea) e soltanto dopo si può accedere allo studio della metafisica speciale dell'uomo (psicologia) e del mondo (cosmologia).

d) Molti problemi importanti (come ad esempio quello della *possibilità* e quello dell'*analogia*) troveranno un'*adeguata* soluzione soltanto dopo la dimostrazione di Dio. Viene così messa in massima evidenza l'inanità dei secolari tentativi di provare Dio per mezzo dell'*argomento ontologico* e per mezzo dell'*argomento dei possibili o delle verità eterne*.

Queste sono soltanto alcune conseguenze e alcuni motivi centrali, che vengono ribaditi dagli autori di Lovanio.

(2) *Des Wesen des Thomismus*, Freiburg (Svizzera), 1935.

(3) Cfr. ad esempio la controversia AMERIO-FABRO in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 1937, pag. 44 ssg.; 1938 ssg. e 475 ssg.

Gli autori e le opere

Dopo lo sguardo sommario alle linee fondamentali della metafisica dell'essere come viene presentata dai professori di Lovanio, passiamo ora ad accennare a quegli autori e a quelle opere che più direttamente ci interessano.

BALTHASAR N. (n. 1882). È uno dei successori immediati del Card. Mercier sulla cattedra di metafisica di quell'Università. Quest'anno (1946) compie i suoi trentott'anni d'insegnamento di questa non facile disciplina. Lo conosciamo già a traverso opere e articoli vari, ma recentemente ha pubblicato due opere assai importanti: *La méthode en Métaphysique*, Institut Supérieur de Louvain, 1943, pagg. 223; *Mon moi dans l'être*, ibid., 1946, pagg. 288.

Sono opere di alta speculazione metafisica, destinate agli spiriti scaltriti dalla riflessione filosofica (« à des esprits mûris par la réflexion philosophique »); son pagine la cui lettura « n'est pas aisée », come confessa l'autore stesso nella prefazione alla prima di esse.

La méthode en métaphysique, dopo un « Avant-Propos », porta un sottotitolo che forma il motivo fondamentale di tutta la trattazione: *l'interiorità del trascendentale*.

Dell'*io* spirituale umano abbiamo una conoscenza sperimentale, spirituale, immediata, non astratta, ma intuitiva, d'un'intuizione imperfetta, « *ut quo* », ma veramente *noumenale*, *metafisica*, attingente l'*io* nel suo valore sussistente di *essere*. In virtù di questa conoscenza, condizionata dall'esperienza sensibile soltanto per passare da conoscenza *abituale* a conoscenza *attuale* (vale a dire da conoscenza incosciente a conoscenza cosciente), ma avente pure una vera indipendenza dei sensi, l'uomo conosce il valore d'*essere*, e delle sue leggi. Attingo, intuendolo nell'*io* spirituale, il valore e il significato di *essere* e nella luce di questa intuizione intellettuale originaria tutta la mia attività conoscitiva, rimane illuminata di valore trascendentale. La conoscenza dell'*io* spirituale umano accompagna qualsiasi altra conoscenza e ne determina il valore metafisico.

Donde il posto privilegiato che l'*io* occupa nella conoscenza metafisica, e diviene chiaro quello che intende l'A. quando parla di « *interiorità del trascendentale* »: è nell'autocoscienza ch'io colgo il valore assoluto e trascendentale dell'essere nelle sue leggi e nella sua intima struttura. Epperciò l'autore annuncia così il tema dominante e i motivi che debbono guidare la ricerca metafisica: *interiorità* (valore metafisico dell'autocoscienza), *attualismo* (presa dell'essere nell'atto vissuto della mia coscienza), *intrinsecismo* (presa dell'essere nella sua struttura intrinseca), *analogismo* (presa dell'essere nel suo valore analogico).

L'opera è suddivisa in tre grandi capitoli:

a) Nel primo (*le esigenze del mio essere*), l'autore precisa l'interiorità, il significato e il valore della conoscenza metafisica nel senso accennato.

b) Nel secondo (*realizzazioni insufficienti*) troviamo una rapida critica dei metodi inframetafisici o almeno unilaterali e difettosi di Kant, dell'idealismo trascendentale, dell'esistenzialismo di Heidegger, e si ferma più dettagliatamente sul panteismo di Spinoza.

c) Nel terzo (*la risposta tomista*) l'autore precisa sempre meglio e approfondisce il significato metafisico dell'autocoscienza, poggiando le sue affermazioni su testi tomisti, per l'esegesi dei quali entra in polemica con alcuni tomisti contemporanei, particolarmente con Maritain, Jolivet, Roland-Gosselin.

Chiude il volume un'appendice sul « giudizio nell'ordine trascendentale ».

Mon moi dans l'être. — È la seconda e più recente opera del Balthasar. Anche questa un'opera di alta speculazione filosofica destinata agli specialisti. Costituisce uno sviluppo dell'opera precedente e in essa il valore metafisico dell'autocoscienza viene lumeggiato in tutti i suoi aspetti.

Un sottotitolo sulla guardia del volume, ne precisa il contenuto : « *mon moi émergeant du monde à titre d'analogié principal dans l'analogie du trascendental* ». È significativa la solenne dedica latina a Maurizio Blondel e molto orientativo un « Avant-Propos », seguito da una lunga « Entrée en matière », la quale riprende e ribadisce il significato dell'esperienza metafisica come *interiorità* (autocoscienza) e *intrinsecismo* (presa intellettuale della struttura del reale) sulla base d'un'intuizione umana dell'essere.

Diamo un cenno sommario dei singoli capitoli :

1) *Mon moi émergeant du monde comme composé métaphysique hylémorphe*.

Viene precisato il modo con il quale noi cogliamo nell'autocoscienza la composizione necessariamente iblemorifica dell'io e viene particolarmente accentuata la singolarità di questa composizione nell'uomo, in cui la materia entra nella costituzione essenziale intrinseca, non come *materia ex qua educitur forma*, come avviene per tutti gli altri esseri materiali, ma piuttosto come *materia in qua inducitur forma subsistens*. L'anima umana come forma spirituale sussistente, pur entrando nella costituzione intrinseca dell'uomo e formando colla materia un'unità sostanziale, appunto perchè sussistente, conserva una certa qual emergenza sul mondo della materia, sia perchè *separabile* dalla materia, sia perchè principio di un'attività che, pur condizionata dalla materia, è tuttavia strettamente spirituale, intellettuale, al di sopra e al di fuori delle condizioni spazio-temporali del cosmo materiale.

2) *Non moi émergeant du monde existant* (*compositio cum his*). Previa una precisazione sul significato speciale della composizione essenza-esistenza, chiamata perciò « *composizione cum his* », in contrapposto a quella iblemorifica detta invece *composizione ex his*, l'autore, sempre mediante un'acuto esame dell'esperienza autocosciente, prova la necessaria composizione dell'io come essenza-esistente, partecipante all'essere nell'ordine dell'essere.

Alcune forti battute sulla concezione suareziana della composizione essenza-esistenza, mettono in luce l'origine inframetafisica, o almeno parzialmente inframetafisica di questi concetti come vengono ancor sostenuti dai più notevoli rappresentanti di questa scuola, fra i quali oggi si distingue il Descoqs.

3) « *Mon moi émergeant du monde comme opérant* ».

Aspetti veramente interessanti e originali rivela ancora l'analisi dell'io come operante, come soggetto principio d'attività. È nell'attività autocosciente che

m'è dato di cogliere i rapporti fra essere ed operazione, rapporti di essenziale relazionalità reciproca nell'essere finito, in modo che non è intelligibile l'essere particolare se non come principio d'attività. Vi è in questa concezione un approfondimento, un sviluppo, una precisazione di quel principio tanto caro a S. Tommaso « omnes res creatae viderentur esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut enim materia est propter formam, ita forma quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae » (*Somma Theol.* I, 105, a. 5). Nè questo nè altri passi vengono esplicitamente citati dall'autore, ma chi ha qualche familiarità con le opere dell'Aquinate sa quanto l'Angelico insista su questo principio.

Alla distinzione essere-agire corrisponde quella sostanza-accidente: precisamente perchè l'essere particolare, qualunque essere particolare, è un essere-agire, così è una sostanza-accidentalizzata. Donde segue la relazione squisitamente trascendentale e metafisica fra sostanza e accidente, la loro definibilità mediante la reciproca relazionalità trascendentale.

Una delle conclusioni più interessanti è l'eliminazione dal mondo trascendentale della metafisica di tutta quella chincaglieria di « *entitatulae* », di carattere inframetafisico che sono le categorie aristoteliche. O meglio si tratta d'una nuova interpretazione, rigorosamente metafisica delle medesime, collocate nel clima di un vero relazionismo trascendentale, vigente fra tutte le modalità intrinseche dell'essere finito e particolare. Per l'essere materiale in modo speciale vi è relazione trascendentale fra *quantità* e *qualità*: l'una è impensabile e inesprimibile senza l'altra. Non esiste una relazione predicamentale, perchè qualunque relazione che un essere ha ad altro essere nel seno dell'essere sarà sempre relazione trascendentale.

4) *Mon moi émergeant du monde, comme valeur personnelle.* — In questo capitolo viene sfruttata a fondo l'emergenza dell'anima umana sulla materia nel suo valore di *persona*. È insomma il problema della personalità, oggi tanto attuale che viene affrontato con vedute nuove e interessanti. A traverso una critica serrata del modalismo di Scoto, del Gaetano, del Card. Mercier, del Suarez viene determinato *l'esse proprium* (la sussistenza dell'anima umana conferente come tale l'esistenza alla materia, al corpo) come *costitutivo formale* ultimo della personalità.

Di qui una conseguenza importante: l'anima separata è veramente, anzi formalmente ed eminentemente *persona*.

Sembrerebbe che l'autore tenda a una certa qual svalutazione platonica del corpo umano, tuttavia poichè rimane schiettamente tomista nella concezione iblemorifica, qui si tratta evidentemente d'un'interpretazione nuova dell'ilemorfismo tradizionale aristotelico-tomista. Interpretazione giustificata appunto dalle peculiari caratteristiche dell'anima umana, come forma del corpo.

5) « *Mon moi émergeant du monde comme analogé principal* ».

« L'io immediatamente vissuto da ciascun uomo in quanto essere emergente dal mondo, è veramente per ciascuno l'analogato principale nell'analogia metafisica » (pag. 215). Di conseguenza Dio non si pone come analogato prin-

c) Nel terzo (*la risposta tomista*) l'autore precisa sempre meglio e approfondisce il significato metafisico dell'autocoscienza, poggiando le sue affermazioni su testi tomisti, per l'esegesi dei quali entra in polemica con alcuni tomisti contemporanei, particolarmente con Maritain, Jolivet, Roland-Gosselin.

Chiude il volume un'appendice sul « giudizio nell'ordine trascendentale ».

Mon moi dans l'être. — È la seconda e più recente opera del Balthasar. Anche questa un'opera di alta speculazione filosofica destinata agli specialisti. Costituisce uno sviluppo dell'opera precedente e in essa il valore metafisico dell'autocoscienza viene lumeggiato in tutti i suoi aspetti.

Un sottotitolo sulla guardia del volume, ne precisa il contenuto : « *mon moi émergeant du monde à titre d'analogué principal dans l'analogie du trascendental* ». È significativa la solenne dedica latina a Maurizio Blondel e molto orientativo un « Avant-Propos », seguito da una lunga « Entrée en matière », la quale riprende e ribadisce il significato dell'esperienza metafisica come *interiorità* (autocoscienza) e *intrinsecismo* (presa intellettuale della struttura del reale) sulla base d'un'intuizione umana dell'essere.

Diamo un cenno sommario dei singoli capitoli :

1) *Mon moi émergeant du monde comme composé métaphysique hylémorphe*.

Viene precisato il modo con il quale noi cogliamo nell'autocoscienza la composizione necessariamente iblemorifica dell'io e viene particolarmente accentuata la singolarità di questa composizione nell'uomo, in cui la materia entra nella costituzione essenziale intrinseca, non come *materia ex qua educitur forma*, come avviene per tutti gli altri esseri materiali, ma piuttosto come *materia in qua inducitur forma subsistens*. L'anima umana come forma spirituale sussistente, pur entrando nella costituzione intrinseca dell'uomo e formando colla materia un'unità sostanziale, appunto perchè sussistente, conserva una certa qual emergenza sul mondo della materia, sia perchè *separabile* dalla materia, sia perchè principio di un'attività che, pur condizionata dalla materia, è tuttavia strettamente spirituale, intellettuale, al di sopra e al di fuori delle condizioni spazio-temporali del cosmo materiale.

2) *Non moi émergeant du monde existant* (compositio cum his). Previa una precisazione sul significato speciale della composizione essenza-esistenza, chiamata perciò « composizione cum his », in contrapposto a quella iblemorifica detta invece composizione *ex his*, l'autore, sempre mediante un'acuto esame dell'esperienza autocosciente, prova la necessaria composizione dell'io come essenza-esistente, partecipante all'essere nell'ordine dell'essere.

Alcune forti battute sulla concezione suareziana della composizione essenza-esistenza, mettono in luce l'origine inframetafisica, o almeno parzialmente inframetafisica di questi concetti come vengono ancor sostenuti dai più notevoli rappresentanti di questa scuola, fra i quali oggi si distingue il Descoqs.

3) « *Mon moi émergeant du monde comme opérant* ».

Aspetti veramente interessanti e originali rivela ancora l'analisi dell'io come operante, come soggetto principio d'attività. È nell'attività autocosciente che

m'è dato di cogliere i rapporti fra essere ed operazione, rapporti di essenziale relazionalità reciproca nell'essere finito, in modo che non è intelligibile l'essere particolare se non come principio d'attività. Vi è in questa concezione un approfondimento, un sviluppo, una precisazione di quel principio tanto caro a S. Tommaso « omnes res creatae viderentur esse frustra, si propria operatione destuerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut enim materia est propter formam, ita forma quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei cretae » (*Somma Theol.*, I, 105, a. 5). Nè questo nè altri passi vengono esplicitamente citati dall'autore, ma chi ha qualche familiarità con le opere dell'Aquinate sa quanto l'Angelico insista su questo principio.

Alla distinzione essere-agire corrisponde quella sostanza-accidente: precisamente perchè l'essere particolare, qualunque essere particolare, è un essere-agire, così è una sostanza-accidentalizzata. Donde segue la relazione squisitamente trascendentale e metafisica fra sostanza e accidente, la loro definibilità mediante la reciproca relazionalità trascendentale.

Una delle conclusioni più interessanti è l'eliminazione dal mondo trascendentale della metafisica di tutta quella chincaglieria di « *entitatulae* », di carattere inframetaphisico che sono le categorie aristoteliche. O meglio si tratta d'una nuova interpretazione, rigorosamente metafisica delle medesime, collocate nel clima di un vero relazionismo trascendentale, vigente fra tutte le modalità intrinseche dell'essere finito e particolare. Per l'essere materiale in modo speciale vi è relazione trascendentale fra *quantità* e *qualità*: l'una è impensabile e inesprimibile senza l'altra. Non esiste una relazione predicamentale, perchè qualunque relazione che un essere ha ad altro essere nel seno dell'essere sarà sempre relazione trascendentale.

4) *Mon moi émergeant du monde, comme valeur personnelle.* — In questo capitolo viene sfruttata a fondo l'emergenza dell'anima umana sulla materia nel suo valore di *persona*. È insomma il problema della personalità, oggi tanto attuale che viene affrontato con vedute nuove e interessanti. A traverso una critica serrata del modalismo di Scoto, del Gaetano, del Card. Mercier, del Suarez viene determinato *l'esse proprium* (la sussistenza dell'anima umana conferente come tale l'esistenza alla materia, al corpo) come *costitutivo formale* ultimo della personalità.

Di qui una conseguenza importante: l'anima separata è veramente, anzi formalmente ed eminentemente *persona*.

Sembra che l'autore tenda a una certa qual svalutazione platonica del corpo umano, tuttavia poichè rimane schiettamente tomista nella concezione ilemorifica, qui si tratta evidentemente d'un'interpretazione nuova dell'ilemorismo tradizionale aristotelico-tomista. Interpretazione giustificata appunto dalle peculiari caratteristiche dell'anima umana, come forma del corpo.

5) *Mon moi émergeant du monde comme analogé principal*.

« L'io immediatamente vissuto da ciascun uomo in quanto essere emergente dal mondo, è veramente per ciascuno l'analogato principale nell'analogia metafisica » (pag. 215). Di conseguenza Dio non si pone come analogato prin-

cipale nell'analogia di *proporzionalità* metafisica; Egli sfugge ad ogni *proporzione*, perchè sopra ogni serie, infatti ogni elemento della serie è in dipendenza immediata e totale da Lui. Dio può soltanto porsi come analogato Creatore, senza per questo escludere l'intrinsecità dell'analogia, poichè nulla è più intrinseco dell'essere. Porre Dio come analogato Creatore equivale quindi a porlo analogato principe in un'analogia di attribuzione intrinseca.

Sono approfondimenti suggestivi della teoria dell'analogia atti a risolvere molte sottili questioni, oggetto anche recentemente, di articoli e dibattiti fra i neotomisti.

L'autore, per rendere più perspicuamente e più rigorosamente il suo pensiero, condensa in poche limpide espressioni latine il suo punto di vista: « *Ens vel est ens commune analogatum in entibus finitis, vel est ens creator analogans; ens commune entibus qua ens, est enim ab ipso esse puro. Deus nec est diversus, nec alter, nec aliis relate ad entia, quia est totalitas perfectionis entis. Deus non est inferior enti seu subiectus enti, est enim ipsum Esse* » (pag. 211).

6) « *Mon moi émergeant du monde comme cause efficiente, unifiante, exemplaire, finale, harmonique ou estétique* ».

Interessanti precisazioni e approfondimenti delinea l'autore in questo capitolo sul problema capitale della causalità. Un'acuta critica è istituita del famoso adagio scolastico definiente la creazione « *actio formaliter immanens, virtualiter transiens* ». A voler parlare con precisione nessun'azione di Dio è transeunte; non vi è di fronte a Dio alcun effetto in senso proprio. Anzitutto Dio non è causa di se stesso, è la sua propria ragion d'essere e non la propria causa. Quanto al mondo, non è l'effetto di Dio: è più che effetto essendo creatura. La creazione attiva non è un'azione in Dio; la creazione non è un *cambiamento* nell'essere creato. E non è neppure una relazione predicamentale... l'essere creato è dipendente per tutto ciò che lo costituisce in proprio e per tutto ciò che lo mette in rapporto d'attività o di passività con gli altri esseri nell'essere. È un modo di parlare assai improprio voler parlare di *transitus* anche se virtuale (pag. 220-221).

L'agire si riconduce all'essere. « Essendo essere per il mio agire, togliermi la causalità equivale a togliermi l'essere, equivale a negare il principio d'identità metafisica. La composizione di sostanza e operazioni è d'ordine strettamente metafisico in ogni essere limitato » (pag. 227).

Anche questa fondamentale precisazione è colta nella vivente e spirituale attività dell'autocoscienza, nella quale ancora viene colto il significato di causalità efficiente, finale, esemplare ed estetica.

7) « *Mon moi émergeant du monde en tant que se mouvant à l'agir* ».

Il capitolo precedente sulla causalità in genere dà modo all'autore di dare una soluzione assai originale della secolare *vexatissima quaestio* del concorso divino. Nè Bañezianismo nè Molinismo fecero progredire d'un sol passo il mistero filosofico della compatibilità tra Dio e creatura. L'una e l'altra soluzione peccano di antropomorfismo. Un influsso divino creato, una « *qualitas fluens* », oltre l'influsso attuale creante, sia inteso come *predeterminazione fisica*, sia inteso come *mozione indifferente* è da escludersi. La compatibilità dell'azione divina

con l'azione creata è la medesima compatibilità dell'essere infinito superimmanente e supertrascendente con l'essere finito. È un vero mistero filosofico, affatto insondabile dall'umana ragione, senza del qual mistero però l'essere finito rimarrebbe una contraddizione.

Il volume termina con un interessante appendice sui trentott'anni d'insegnamento metafisico dell'autore, nella quale viene sommariamente delineata la serie dei problemi studiati durante la lunga carriera di docenza. Sarà interessante riferire brevemente i temi nella loro successione cronologica.

1) Per uscire dall'atmosfera ancora troppo empirista della metafisica del Mercier, l'attitudine dell'indagine filosofica iniziale dell'autore si limitava ad una distinzione risoluta fra il possibile astratto (coi suoi caratteri psicologici di necessità ipotetica, d'eternità negativa e d'universalità univoca) e il possibile metafisico, possibile d'essere.

2) Riduzione della causalità all'identità metafisica.

3) Riduzione delle categorie aristoteliche alla quantità (accidente omogeneo) e alla qualità (accidente eterogeneo), in reciproca relazione trascendentale.

4) Composizione metafisica di sostanza e accidenti, come *entia quibus*. Esperienza metafisica della sostanza-accidentalizzata. L'intuizione umana è composta d'una *intuizione sensibile*, realtà incompleta e d'una *intuizione intellettuale*, realtà incompleta investente del tutto l'intuizione sensibile.

5) Un'esistenza unica a titolo d'atto ultimo completa la mia sostanza « *accidentalizzata* ».

6) Esclusione di qualsiasi intermediario creato fra la potenza d'agire e l'operazione. La causalità creatrice attiva è il mistero filosofico, necessariamente impenetrabile dallo spirito limitato.

7) Problema dell'analogia come venne sopra delineato.

8) La nozione d'essere non è per nulla astratta, neppure d'astrazione impropriamente detta, ma intuita d'intuizione implicita. Valore privilegiato della conoscenza metafisica dell'io.

9) Valore personale dell'anima separata.

Questi i temi che furono successivamente oggetto delle meditazioni dell'autore, in omaggio alle direttive del fondatore dell'Istituto Superiore di Filosofia di Lovanio, il Card. Mercier, il quale gli scriveva personalmente: « *Tout progrès réalisé dans les autres disciplines philosophique de l'Institut, qui ne s'accompagnerait pas d'un développement strictement métaphysique, serait un passus extra viam* ».

Le due opere del Balthasar sono frutto di diurna fatica di pensiero di un autentico filosofo, consumato maestro della speculazione metafisica. Basteranno i pochi, schematici cenni qui sopra dati per comprendere facilmente che la problematica dell'autore tocca audacemente le vette più alte della ricerca filosofica. Le sue non sono pagine morte, vi si sente pulsare tutto il palpitò d'una vita spesa nell'indagine dura ma estasiante, conquidente, travolgente della Verità. Vi si sente il filosofo affascinato dall'intuizione dei grandi veri, che dice e ridice, che tenta di sfaccettare in tutti gli aspetti quasi insofferente che la materialità della parola non sempre renda tutta la luminosità del pensiero.

Pur rimanendo nel quadro della filosofia tradizionale, le dense pagine di questi volumi sono pervase da un soffio di novità, nell'ansia di venire incontro alle esigenze della odierna problematica.

Ci permettiamo tuttavia un'osservazione: il significato metafisico dell'autocoscienza, come punto di partenza privilegiato per la conoscenza dell'essere in quanto tale, non ci pare convincente, come neppure la giustificazione che ne è data sulla base dei testi tomisti.

Preferiamo mitigare col *Van Steenberghen*, la tesi dell'esperienza metafisica privilegiata dell'io in questo modo: come conoscenza dell'essere, esperienza soggettiva ed esperienza oggettiva, sono equivalenti. Per una conoscenza più approfondita delle modalità dell'essere, l'esperienza soggettiva presenta un'incontestabile superiorità sull'esperienza oggettiva, anzitutto perché coscienza di sé e perciò più intima, in secondo luogo perché parzialmente trascendente la materia, terzo perché non totalmente legata ad organi corporali (4).

Così precisato crediamo sia indiscutibile il valore privilegiato dell'autocoscienza.

DE RAEYMAEKER L. (n. 1895). Anche quest'Autore già lo conoscevamo ed apprezzavamo per anteriori pubblicazioni filosofiche, fra le quali un'ottima *Introductio in Philosophiam* (Lovanio, 1934) e una *Metaphysica generalis* (in due volumi). Oggi ci regala un'altra opera non meno interessante e geniale:

Philosophie de l'être, essai de synthèse métaphysique. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946, pag. 394.

L'opera occupa certamente un primato fra le grandi sintesi della filosofia dell'essere: profondità, chiarezza, metodicità, precisione, novità sono soltanto alcune delle doti che impreziosiscono il magnifico lavoro. A differenza delle opere del Balthasar, questa del De Raeymaeker è un'opera di carattere squisitamente sistematico, in cui i problemi vengono affrontati con posatezza, sviluppati con rigore di procedimento logico, nella loro naturale connessione. Mai forse la dialettica della filosofia dell'essere fu presentata con tanta chiarezza di sintesi e con tanto rigore di coerenza. È un'opera che merita veramente di divenire classica e non mancherà di avere fortuna.

Tuttavia, dopo la presentazione delle opere del Balthasar, ci dispensiamo da un'analisi dettagliata, perché le grandi linee direttive e motivi che informano il bel volume sono i medesimi. Con ciò non vogliamo negare la profonda impronta personale dell'Autore, non solamente dal punto di vista espositivo, ma anche dal punto di vista dottrinale.

Quella che intende dare l'autore è una soluzione integrale del problema dell'essere in tutta la sua complessità e in tutte le sue articolazioni. Vengono dunque trattati insieme metafisica generale e teodicea, formanti unitamente l'*ontologia*, la sintesi metafisica totale della filosofia dell'essere.

Crediamo utile, per avere un'idea più esatta del contenuto del lavoro, riferire qui le linee della struttura esterna del volume, diviso in tre grandi sezioni.

(4) VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, pag. 167 sg.

SEZIONE PRIMA : *La manifestazione dell'essere e il problema metafisico.*

Consta di quattro capitoli :

- I) L'essere, punto di partenza e punto d'appoggio, oggetto formale e problema fondamentale della metafisica.
- II) L'analogia dell'essere. L'identità dell'essere.
- III) L'unità e l'infinità dell'essere.
- IV) L'intelligibilità dell'essere e la possibilità.

SEZIONE SECONDA : *La struttura interna dell'essere particolare.*

Consta di tre capitoli :

- I) L'ordine statico nel piano dell'essere.
 - 1) La struttura nella linea del valore d'essere. Il principio reale d'essere e quello del modo d'essere.
 - 2) La struttura nella linea del modo d'essere. Principio formale e principio materiale.
- II) L'ordine dinamico dell'essere particolare.
 - 1) L'essere e il divenire. La struttura ontologica dell'essere in divenire.
 - 2) L'ordine accidentale:
 - a) La struttura dell'ordine accidentale.
 - b) Il significato ontologico del divenire attivo.
 - 3) L'essere e il bene. La sfera dei valori.
- III) L'essere particolare. Visione d'insieme.
 - 1) La partecipazione e la struttura.
 - 2) La partecipazione all'essere e la personalità.

SEZIONE TERZA : *La spiegazione causale dell'ordine dell'essere.*

Comprende tre capitoli :

- I) La partecipazione e la causalità. Il principio di causalità.
- III) La causalità nel mondo.
 - 1) Gli aspetti della causalità.
 - a) L'efficienza; b) la finalità; c) l'esemplarità.
 - 2) L'ordine della causalità.
- III) Il fondamento assoluto dell'essere.
 - 1) L'esistenza della causa creatrice.
 - 2) La natura della causa creatrice.
 - 3) Il dualismo metafisico della creatura e del Creatore.

Il limpido schema dei titoli e sottotitoli è sufficiente a mettere in rilievo l'interesse vivissimo dei temi svolti.

Nell'impossibilità di entrare nei particolari, non possiamo a meno tuttavia di rilevare una delle doti più originali del volume : il vivo senso di storicità da cui è animato. Sintesi, ma non sintesi morta, bensì inquadrata e vivificata nello sviluppo storico dei problemi. Quasi ogni capitolo termina con un modesto titolo « notes historiques », altrettanto modesto nelle pretese quanto efficacemente orientativo. Tra gli altri meriti eccellenti dell'opera questo non è certamente fra gli ultimi. Particolarmenete riusciti gli escursus storici sulle vicende della distinzione fra essenza ed esistenza e quello sulla filosofia dei valori. Con le sue

interessanti inquadrature storiche l'Autore riesce a dimostrare che tutti i sistemi di filosofia hanno in qualche modo contribuito, pur loro malgrado, ad accentuare ed illuminare qualche frammento di verità, collaborando così alla costruzione e al trionfo della *philosophia perennis*.

Non ci resta che felicitare vivamente l'Autore per il suo riuscissimo lavoro, augurando al volume la più ampia diffusione.

VAN STEENBERGHEN F. (n. 1905). È il terzo Autore di cui dobbiamo dare notizia in questa breve rassegna. Lo Steenberghen era già noto come eminente medievalista, quale editore di Sigieri di Brabante, nonchè come autore di apprezzati studi filosofici e di un eccellente manuale di Metodologia « Directives pour les dissertations doctorales » (Lovanio, 1940).

Ma ultimamente ha pubblicato due importanti opere di filosofia :

Epistémologie, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1945, pag. 255.
Ontologie, ibidem, 1945, pag. 224.

Non è nostro compito occuparci della prima di queste opere, della quale verrà data notizia a parte. Sia l'una che l'altra, non essendo destinate agli specialisti, hanno carattere più elementare che non le opere precedenti e fanno parte di un nuovo corso di filosofia che l'Università di Lovanio sta attualmente pubblicando. Oltre questi volumi è già uscita una « *Critique des Sciences et Cosmologie* » per opera del RENOIRTE, ed è annunciata come imminente una « Logique » del DOPP.

L'ontologia dello Steenberghen è nettamente condotta nella luce dei nuovi indirizzi metafisici di cui si fa propugnatrice l'Università di Lovanio e comprende, per *modum unius*, e Metafisica generale e Teodicea.

Nonostante però l'identità d'indirizzo lo Steenberghen impronta il suo magnifico trattato d'un'inconfondibile originalità, nella novità delle vedute e nella limpidezza e rigore del metodo. Siamo molto lontani da uno dei soliti manuali di ontologia quali son floriti finora nella moderna Scolastica.

Il trattato, chiarito inizialmente il significato della nozione dell'essere, passa senz'altro a dedurne gli attributi: non più i soliti *unum verum bonum pulchrum* ecc., ma *Distinzione*, *Indivisione*, *Somiglianza*, *Intelligibilità*, *Amabilità* ed eliminata la questione dei possibili, messe da parte non poche altre definizioni, piuttosto aprioristiche, nelle quali si perdono quasi tutti i moderni manualisti, viene senz'altro affrontato il problema integrale dell'essere (pluralismo, composizione, dipendenza dell'essere finito e molteplice). L'analisi metafisica è condotta con chiarezza veramente mirabile e insieme con metodo rigoroso e preciso. L'ascesa alla Causa viene ricavata dalla considerazione dell'essere *finito* in quanto tale e dall'esperienza del *dynamismo*, ma per l'intima fusione dell'ordine statico con l'ordine dinamico che i professori di Lovanio genialmente propugnano, la prova dell'esistenza di Dio viene ridotta ad una sola: il finito in quanto tale si manifesta come essenzialmente e totalmente dipendente da una causa trascendente. Le cinque classiche prove di S. Tommaso vengono dette semplici « *aprossimazioni* » alla prova, più che vere prove.

Molto originale è anche la deduzione degli attributi metafisici di Dio. Prima

che « *Ipsum Esse Subsistens* », Dio si rivela a noi come *Infinito* (negazione della finitezza ontologica e quindi pienezza d'essere, opposta alla misura d'essere). Dall'infinitezza, si ricavano l'assolutezza, l'immutabilità, la semplicità, l'unicità, la spiritualità, l'eternità, la positività d'essere senza restrizioni, la causalità infinita od onnipotenza.

Corrispondentemente agli attributi dell'essere vengono pure dedotti gli attributi trascendentali dell'Assoluto : *Distinzione sovrana*, *Indivisione perfetta*, *Esemplarità*, *Intelligibilità infinita*, *Amabilità infinita*. Finalmente vengono messi in rilievo alcuni attributi implicati negli effetti della causalità divina : Dio è coscienza infinita, infinito pensiero, gioia infinita, vita perfetta, personalità infinita.

Così si conclude l'ontologia dello Steenberghen. Una rivoluzione, potrà pensare alcuno : e veramente del nuovo ce n'è non poco, ma non è difficile vedere questi nuovi atteggiamenti metafisici già contenuti, se non nella lettera, almeno nello spirito della metafisica dell'Aquinate.

Ci permettiamo soltanto un'osservazione : dire semplici « approssimazioni » le classiche vie tomiste non ci pare del tutto giustificato : se infatti il divenire, l'efficienza, la contingenza sono esperienze della finitezza dell'essere nell'ordine esistenziale che esprimono appunto nei suoi diversi aspetti, ci pare che concludano senz'altro all'essere illimitato in quanto essere, all'Atto Puro dell'essere, e quindi a Dio.

Non tanto di *prolungamento* o *completamento* delle vie tomiste si dovrà parlare, quanto di esplicitazione contenuta immediatamente nei diversi concetti a cui conducono le singole argomentazioni.

Il nuovo corso di filosofia dell'Università di Lovanio è destinato a lasciare nella storia del pensiero cristiano moderno un'impronta non meno duratura ed efficace di quello dell'illustre fondatore, il Card. Mercier.

Conclusione

Riassumendo ora brevemente le nostre impressioni sugli atteggiamenti metafisici della nuova scuola di Lovanio, ci pare di poter vedere in essi una più intima e chiara fusione di *Platonismo* e *Aristotelismo*, la quale traspare particolarmente dai seguenti punti :

1) *Più intima fusione fra intuizione e astrazione* : l'attività intellettiva umana è un'attività astrattiva a base intuitiva. Se nel tomismo si può parlare d'intuizionismo (come pare fuori dubbio), quali sono i rapporti fra intuizione e astrazione ? È chiara l'enorme importanza che la soluzione di questa questione viene ad avere per tutta la problematica filosofica. Non c'è dubbio che la scuola di Lovanio apporti alla questione un contributo di somma importanza.

2) *Più intima fusione fra ordine statico e ordine dinamico*, congiunti in ragione di essenziale correlazionalità. L'aristotelismo ha manifeste simpatie per la metafisica dell'ordine dinamico : ne è chiaro indizio la centralità data da alcuni scolastici anche molto recenti alla teoria della potenza e dell'atto, per es. il Manser. Si tratta d'una visuale unilaterale e incompleta. Un più intimo

nesso fra ordine statico e ordine dinamico conferisce al problema dell'essere una problematica e delle soluzioni più unitarie e integrali.

3) *Più intima fusione d'identità metafisica e di causalità*, che si traduce in una più intima fusione della teoria della causalità e della partecipazione. Il chiarimento dei rapporti fra causalità e partecipazione riguarda immediatamente la soluzione suprema e integrale del problema dell'essere.

Questa più intima fusione di mentalità platonica e mentalità aristotelica viene di colpo a sopprimere le fittizie e inframetafisiche antinomie fra *interiorità ed esteriorità*, fra *immanenza e trascendenza*, fra *noumeno e fenomeno* ecc., nella lor portata gnoseologica e ontologica.

Appare così il valore veramente trascendentale della filosofia dell'essere che si presenta in una sintesi grandiosa inverante e superante l'anima di verità latente in tutte le filosofie apparse lungo il corso dei secoli e rispondente in particolare alle profonde esigenze della filosofia moderna. Accenniamo ad alcune fra le più caratteristiche :

a) inveramento e superamento dell'esigenza dinamica del cosmo e della vita, espressa dal Bergsonismo;

b) inveramento e superamento dell'esigenza idealistica, nella metafisica dell'interiorità e intrinsecismo del trascendentale. Conoscendo la realtà come essere, interiorizzo, vivo nella mia interiorità la realtà tutta;

c) inveramento e superamento dell'esigenza esistenzialistica nella centralità della persona umana, avente un primato nell'ordine gnoseologico e ontologico.

d) inveramento e superamento dell'esistenza empiristica o positivistica nell'esperienza immediata (intellettuale però) della realtà.

Una simile filosofia dell'essere la presentano in Italia il FABRO (5) ricavandola dai testi di S. Tommaso e il MAZZANTINI, con impostazione e sviluppi del tutto personali (6).

« Se è vero, concluderemo col De Raeymaeker (*Philos. de l'être*, pag. 262), che "la portata d'una dottrina filosofica si misura dalla varietà delle idee nelle quali si sviluppa e dalla semplicità del principio al quale si riconduce" (citato dal Bergson), la filosofia dell'essere presenta delle garanzie di forza e di fecondità : poichè il valore trascendentale che possiede l'idea d'essere la fa irraggiare a traverso i domini più estesi e più svariati, mentre il suo valore assoluto e la sua analogia le permettono d'attingere le cose *in radice*, in ciò che hanno di più intimo, in modo da ricondurle ad una sintesi definitiva, quella d'un ordine unico di partecipazione, la cui sorgente inesauribile è la Perfezione assoluta ».

SAC. PROF. LUIGI BOGLIOLO, S. S.

(5) *La nozione metafisica di partecipazione*, secondo S. T. d'Aq., Milano « Vita e Pensiero », 1939.

(6) Cfr. specialmente *Capisaldi filosofici*, Torino, Gheroni, 1945.

LIBERTÀ NELLA SCELTA DELLA VOCAZIONE

Quando un giovane o una giovane sentono una *irresistibile* voce a una vita superiore, al sacerdozio o alla vita religiosa, supposti in essi i requisiti necessari alla loro alta vocazione, vadano pure avanti sulle orme del Maestro; la loro vita sarà gigante, nello spirito, se la seguono generosamente. Ma qui si vuol esaminare un'altra situazione.

Quando i giovani sono in dubbio se seguire la via del matrimonio o la via della verginità, che cosa consiglieroi loro? Questo è un punto molto interessante per coloro che debbono guidare altri, e per quelli che devono essere guidati. Precisiamo.

Un giovane, sui vent'anni, si consulta e dice: « Negli anni passati mi pareva di avere vocazione al sacerdozio (o alla vita religiosa); ora invece non mi sento più; preferirei seguire la via del matrimonio. Che mi consiglia di fare? ».

Di fronte a questi casi vi sono delle persone che in buona fede procedono in modo riprovevole, contrario direttamente alle esplicite istruzioni della Chiesa. Sono quelli che fanno pressione sul candidato perché scelga la via del sacerdozio o quella della religione, con questi o altri simili riflessi. « Se non segui la voce del Signore, sarai disgraziato fino alla morte; perchè tu rifiuti di seguire il Signore, ti capiterà come al giovane del Vangelo che è stato giudicato inetto al Regno di Dio; sei un ingrato verso il Signore perchè preferisci i piaceri del mondo a Gesù Cristo che ti ha salvato; se non segui la via migliore disprezzi l'invito del Signore, e nel mondo difficilmente ti salverai, ecc. ».

Questo modo di fare è riprovato dalla Chiesa; e lo è anche quando è usato per indurre un chierico di Seminario, o un chierico già in ordini minori a continuare la via intrapresa. Le ragioni che daremo, a *fortiori* varranno in favore dei novizi e professi temporali (dei due sessi) che volessero rientrare nel secolo, finito il tempo dei voti temporanei. La verità è questa: eccetto casi *straordinari*, l'abbracciare la vita religiosa o sacerdotale *non* è di obbligo. Se non si abbraccia la vita migliore, non si commette alcuna colpa morale. Vi è piena libertà di elezione, tra i diversi sentieri della vita.

Diamo qualche capo di dimostrazione di questa dottrina.

I) *Insegnamento della Chiesa e dei teologi.* La Chiesa esige, senza eccezione, che i candidati al sacerdozio e alla vita religiosa abbraccino la loro via con piena libertà; quindi proibisce che si faccia qualunque costrizione sopra la loro volontà in ordine a quelle vocazioni.

1º argomento: la legge della Chiesa. Canone 971: « È illecito costringere chiunque, in qualsiasi modo, per qualunque motivo, allo stato chiericale ». Il suo significato è ovvio.

a) È vietato costringere ad entrare nello stato chiericale *chiunque*; non si fa distinzione di persone. Perciò non si può costringervi un giovane nelle condizioni poste nel numero precedente; e neppure un seminarista che porti sottana, neppure uno studente di filosofia o di teologia; è proibito costringere questi soggetti a rimanere nella via chiericale, o a procedere ai gradi superiori, a legarsi definitivamente, ricevendo il suddiaconato, anche se si trattasse di uno che ha ricevuto gli ordini minori.

b) Quella costrizione è proibita *qualunque* sia il modo di farla. Essa può attuarsi in due maniere diverse: una costrizione esterna, fisica, della quale non è qui il luogo di parlare; e una costrizione *interna*, morale, che è proprio quella descritta nelle formole del numero precedente.

Le parole del canone 971, *in qualsiasi modo*, proibiscono ambedue le forme di pressione. Così ha pure giudicato il Cardinal Gasparri.

c) *per qualunque motivo.* Coloro che in buona fede urgono la volontà dei giovani chierici o religiosi a continuare nello stato intrapreso, o a entrarvi, dicono: *hai vocazione sicura*: quindi devi continuare in essa, o avviarti ad essa.

La legge della Chiesa non considera buona *nessuna ragione* (*per qualunque motivo*).

Inoltre chi può con *sicurezza* dire che il tale ha vocazione certa e che Dio lo vuole assolutamente, sotto pena di peccato, o di rovina per tutta la vita? E chi potrà con tranquillità di coscienza, rispondere della vita intiera di un candidato che ha intrapreso o ha continuato nelle vie del sacerdozio, non per spontanea volontà, ma per timore dei gravi mali minacciati, in nome di Dio, se retrocedeva?

In linea di principio tutti siamo d'accordo che la via del sacerdozio e della verginità in religione sono di *consiglio* e non di *precetto*. E perchè in pratica dovremo rinnegare ciò che teniamo per principio?

Ci pare contrario ad ogni ragione, grave imprudenza e cosa temeraria, il fatto che un sacerdote qualunque (eccetto casi straordinari di luci e di carismi speciali) osi dire ad un giovane o ad una giovane di 14 oppure 15 anni; « fatti sacerdote o religiosa; tu hai vocazione certamente ».

Uno dei requisiti essenziali per intraprendere una qualunque di tali vie è il sentirsi capaci, colla grazia del Signore, di saper vivere (senza tante agoni di cuore e di sentimento) privi dell'amore di una donna o di un uomo rispettivamente.

Se è così, chi sarà capace, in linea ordinaria, di conoscere tali disposizioni

in giovani ancor teneri? Chi non sa che la personalità di uno (o di una) giovane non si matura e non si rivela nelle sue componenti principali se non dopo l'assestamento misterioso di quel periodo che si chiama *adolescenza*? Non diciamo pubertà, ma *adolescenza*, che comprende mille fenomeni intellettivi, affettivi tendenziali, inimmaginati, che prima erano solo in germe nella coscienza del soggetto? E chi non sa che molti giovani, specialmente quelli o quelle che vivono la vita artificiale di certi collegi, non si sviluppano e non passano la loro crisi di adolescenza se non dopo i diciotto o i vent'anni?

Voi dite loro quando sono sui 15 anni, che hanno vocazione sicura; che quella è la via loro assegnata da Dio. Poi l'adolescenza al suo passaggio lascia in loro delle componenti affettive contrarie alla vita che voi suggeriste. Che farà quel povero soggetto, quando si trovi colle spalle al muro, legato ad una via che non era per lui?

Allora, come trattare quei giovani? R. - Coltivatevi a fondo nella vita cristiana, nell'amore a G. Cristo; fate vedere i beni eccellenti, soprannaturali, della vita religiosa e sacerdotale; mandateli anche al Seminario, se vogliono, o al noviziato; ma dite loro che quello è un tempo e luogo di *prova*. E se verso i vent'anni sembrerà loro che la via intrapresa divenga molto pesante, dichiarate loro che potranno cambiare e tornare tranquillamente alla vita comune.

Anche la via del matrimonio ha le sue grazie di perfezione e di eccellenza. È un Sacramento. Il Papa Pio XII ha dette cose veramente sublimi.

2º argomento: *insegnamento del Pontificale*. Ai giovani che si presentano al Vescovo per ricevere il Suddiaconato, la Chiesa, per mezzo del loro Pastore, dice, in una ammonizione preliminare: « Figli dilettissimi, presso ad essere promossi all'ordine del Suddiaconato, una e più volte dovete considerare attentamente il peso che liberamente oggi domandate di assumere. Fino a questo momento siete liberi, ed è in vostra facoltà, se volete, passare alla via del secolo... »

Mentre avete ancor tempo, pensateci bene; e, se vi piace di perseverare nel santo ideale, in nome del Signore, avvicinatevi ».

Le espressioni sottolineate sono molto espressive. In esse la Chiesa suppone che i candidati *ultra*, cioè, spontaneamente, senza alcuna imposizione o incusso timore, *desiderino grandemente* (appetitis) legarsi alla via del sacerdozio. Li avverte che sono *liberi* (liberi estis); che possono, se lo vogliono (pro arbitrio) tornare alle aspirazioni del secolo; e che ciò è loro permesso, lecito (licet). Essa li invita a fare il passo avanti se a loro *piace*, se desiderano permanere e perseverare nella volontà primitiva di esser sacerdoti. Di questa perseveranza la Chiesa non fa loro nessun dovere.

Evidentemente questa libertà è concessa con maggior ragione a coloro che non hanno ricevuto alcun ordine minore, e a quelli che non sono ancora entrati in Seminario. In quella ammonizione la Chiesa celebra la grandezza morale di chi si dà tutto a G. Cristo nel Sacerdozio; ma scusa anche da ogni peccato colui che preferisce restare o tornare alle vie del secolo.

Conferma dell'argomento precedente. Il 10 maggio 1907, il Prefetto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, mandò una Lettera agli Ordinari

Diamo qualche capo di dimostrazione di questa dottrina.

I) *Insegnamento della Chiesa e dei teologi.* La Chiesa esige, senza eccezione, che i candidati al sacerdozio e alla vita religiosa abbraccino la loro via con piena libertà; quindi proibisce che si faccia qualunque costrizione sopra la loro volontà in ordine a quelle vocazioni.

1° argomento: *la legge della Chiesa.* Canone 971: «È illecito costringere chiunque, in qualsiasi modo, per qualunque motivo, allo stato chiericale». Il suo significato è ovvio.

a) È vietato costringere ad entrare nello stato chiericale *chiunque*; non si fa distinzione di persone. Perciò non si può costringervi un giovane nelle condizioni poste nel numero precedente; e neppure un seminarista che porti sottana, neppure uno studente di filosofia o di teologia; è proibito costringere questi soggetti a rimanere nella via chiericale, o a procedere ai gradi superiori, a legarsi definitivamente, ricevendo il suddiaconato, anche se si trattasse di uno che ha ricevuto gli ordini minori.

b) Quella costrizione è proibita *qualunque* sia il modo di farla. Essa può attuarsi in due maniere diverse: una costrizione esterna, fisica, della quale non è qui il luogo di parlare; e una costrizione *interna*, morale, che è proprio quella descritta nelle formole del numero precedente.

Le parole del canone 971, *in qualsiasi modo*, proibiscono ambedue le forme di pressione. Così ha pure giudicato il Cardinal Gasparri.

c) *per qualunque motivo.* Coloro che in buona fede urgono la volontà dei giovani chierici o religiosi a continuare nello stato intrapreso, o a entrarvi, dicono: *hai vocazione sicura*: quindi devi continuare in essa, o avviarti ad essa.

La legge della Chiesa non considera buona *nessuna ragione* (*per qualunque motivo*).

Inoltre chi può con *sicurezza* dire che il tale ha vocazione certa e che Dio lo vuole assolutamente, sotto pena di peccato, o di rovina per tutta la vita? E chi potrà con tranquillità di coscienza, rispondere della vita intiera di un candidato che ha intrapreso o ha continuato nelle vie del sacerdozio, non per spontanea volontà, ma per timore dei gravi mali minacciati, in nome di Dio, se retrocedeva?

In linea di principio tutti siamo d'accordo che la via del sacerdozio e della verginità in religione sono di *consiglio* e non di *precetto*. E perchè in pratica dovremo rinnegare ciò che teniamo per principio?

Ci pare contrario ad ogni ragione, grave imprudenza e cosa temeraria, il fatto che un sacerdote qualunque (eccetto casi straordinari di luci e di carismi speciali) osi dire ad un giovane o ad una giovane di 14 oppure 15 anni: «fatti sacerdote o religiosa; tu hai vocazione certamente».

Uno dei requisiti essenziali per intraprendere una qualunque di tali vie è il sentirsi capaci, colla grazia del Signore, di saper vivere (senza tante agonie di cuore e di sentimento) privi dell'amore di una donna o di un uomo rispettivamente.

Se è così, chi sarà capace, in linea ordinaria, di conoscere tali disposizioni

in giovani ancor teneri? Chi non sa che la personalità di uno (o di una) giovane non si matura e non si rivela nelle sue componenti principali se non dopo l'assestamento misterioso di quel periodo che si chiama *adolescenza*? Non diciamo pubertà, ma *adolescenza*, che comprende mille fenomeni intellettivi, affettivi tendenziali, inimmaginati, che prima erano solo in germe nella coscienza del soggetto? E chi non sa che molti giovani, specialmente quelli o quelle che vivono la vita artificiale di certi collegi, non si sviluppano e non passano la loro crisi di adolescenza se non dopo i diciotto o i vent'anni?

Voi dite loro quando sono sui 15 anni, che hanno vocazione sicura; che quella è la via loro assegnata da Dio. Poi l'adolescenza al suo passaggio lascia in loro delle componenti affettive contrarie alla vita che voi suggeriste. Che farà quel povero soggetto, quando si trovi colle spalle al muro, legato ad una via che non era per lui?

Allora, come trattare quei giovani? R. - Coltivateli a fondo nella vita cristiana, nell'amore a G. Cristo; fate vedere i beni eccellenti, soprannaturali, della vita religiosa e sacerdotale; mandateli anche al Seminario, se vogliono, o al noviziato; ma dite loro che quello è un tempo e luogo di *prova*. E se verso i vent'anni sembrerà loro che la via intrapresa divenga molto pesante, dichiarate loro che potranno cambiare e tornare tranquillamente alla vita comune.

Anche la via del matrimonio ha le sue grazie di perfezione e di eccellenza. È un Sacramento. Il Papa Pio XII ha dette cose veramente sublimi.

2º argomento: insegnamento del Pontificale. Ai giovani che si presentano al Vescovo per ricevere il Suddiaconato, la Chiesa, per mezzo del loro Pastore, dice, in una ammonizione preliminare: « Figli dilettissimi, presso ad essere promossi all'ordine del Suddiaconato, una e più volte dovete considerare attentamente il peso che liberamente oggi domandate di assumere. Fino a questo momento siete liberi, ed è in vostra facoltà, se volete, passare alla via del secolo... »

Mentre avete ancor tempo, pensateci bene; e, se vi piace di perseverare nel santo ideale, in nome del Signore, avvicinatevi ».

Le espressioni sottolineate sono molto expressive. In esse la Chiesa suppone che i candidati *ultra*, cioè, spontaneamente, senza alcuna imposizione o incusso timore, *desiderino grandemente* (*appetitis*) legarsi alla via del sacerdozio. Li avverte che *sono liberi* (*liberi estis*); che possono, se lo vogliono (*pro arbitrio*) tornare alle aspirazioni del secolo; e che ciò è loro permesso, *le^{cito}* (*licet*). Essa li invita a fare il passo avanti se a loro *piace*, se desiderano permanere e perseverare nella volontà primitiva di esser sacerdoti. Di questa perseveranza la Chiesa non fa loro nessun dovere.

Evidentemente questa libertà è concessa con maggior ragione a coloro che non hanno ricevuto alcun ordine minore, e a quelli che non sono ancora entrati in Seminario. In quella ammonizione la Chiesa celebra la grandezza morale di chi si dà tutto a G. Cristo nel Sacerdozio; ma scusa anche da ogni peccato colui che preferisce restare o tornare alle vie del secolo.

Conferma dell'argomento precedente. Il 10 maggio 1907, il Prefetto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, mandò una Lettera agli Ordinari

d'Italia. Questo documento ha valore *precettivo* solo per l'Italia, evidentemente; ma il suo valore *direttivo* tutti ammettono che sia universale. Il Prefetto della Congregazione ingiunge ai Vescovi della Penisola di vegliare perchè nei loro piccoli seminari sia seguito il programma di studi vigente negli istituti governativi; fatte le debite correzioni, dove sieno necessarie.

Ebbene, ecco una delle motivazioni del documento: « È necessario inoltre tener presente che i nostri allievi non possono, in via ordinaria, prendere una decisione seria sulla loro vocazione allo stato ecclesiastico se non quando abbiano raggiunta un'età più matura; sembra quindi utile organizzare gli studi in modo che gli allievi possano essere in grado di acquistare i diplomi legali, e così sieno più liberi nella scelta del loro stato di vita ».

Qui la Chiesa di Roma esprime chiaramente che non si rassegnerebbe a vedere qualcuno dei suoi seminaristi ad accettare la professione di sacerdote come un *meno male*, per forza, stante che l'entrata alle professioni liberali sarebbe loro chiusa. Essa le apre loro generosamente, facilitando la conquista dei diplomi legali, perchè sieno più liberi nella scelta di uno stato di vita, affinchè, se scelgono la via del sacerdozio, ciò sia fatto in piena libertà.

« Voi siete liberi »; « che essi sieno liberi »; la prima locuzione è del Pontificale, la seconda della Lettera che esaminiamo: sembrano parole e idee che si richiamano e si ricalcano.

Il 24 giugno 1939 S. S. Papa Pio XII teneva in Roma quel magistrale discorso che, rivolto ai professori e studenti delle Università Ecclesiastiche, dei Seminari e dei Collegi dell'Urbe, era destinato a tutti gli ecclesiastici del mondo. Un punto di esso richiama le direttive ampie e generose della Chiesa nei confronti della libertà delle vocazioni superiori.

« Il ministero sacerdotale richiede da voi sacrifici, per così dire, particolari, e tra essi quel principale e totale ossequio a Cristo che si fa col celibato. Esaminate voi stessi; e se taluni si trovassero impari all'osservanza di esso, li scongiuriamo di lasciare il Seminario, e di rivolgersi altrove, a condurvi onestamente e con frutto una vita che altrimenti trascinerebbero nel Santuario, non senza pericolo dell'eterna salvezza e con disdoro della Chiesa ».

Queste parole sono lontanissime dal contenere alcun biasimo per coloro che cambiassero via (prima degli ordini maggiori) perchè non si sentono l'animo di osservare gli obblighi severi del sacerdozio. Tutt'altro!

Il Papa biasima quelli che continuano nel Seminario, senza volontà decisa di essere sacerdoti.

Uguali sentimenti esprime ripetutamente Pio XI verso la fine della sua Enciclica sul Sacerdozio cattolico.

3º argomento: la *Teologia Pastorale rappresentata da S. Alfonso de' Liguori*. Dalle opere di questo maestro, il più autorevole in materia, scegliamo un luogo dell'*Homo apostolicus*, T. II, Parisii - Vives - 1879; Tract. ult., Punctum IV, n. 39: « Circa statum ab aliquo adolescente eligendum, non audeat confessarius illum ei determinare, sed tantum ex indiciis curet suadere statum illum ad quem prudenter judicare potest ipsum a Deo vocari ».

Circa statum... sia ecclesiastico, o secolare, o religioso, non importa: il criterio vale per ognuno di essi.

Non audeat confessarius illum ei determinare... Sarebbero formole riprovate dal Santo Dottore queste: «Caro mio: tu devi essere sacerdote; Dio ti vuole nel sacerdozio, e solamente là; è necessario continuare; chi mette mani all'aratro e guarda indietro, non è atto al Regno dei Cieli». A tutto ciò S. Alfonso direbbe: *non audeat*.

Oramai possiamo risponde al quesito posto all'inizio.

Si propongono al giovane i grandi beni che può compiere il sacerdote nel continuare sulla terra le funzioni di G. Cristo per la gloria di Dio e la redenzione delle anime; ci pensi davanti a Dio, e preghi. Poi se si sente fermamente deciso ad essere sacerdote, vada avanti; e se non si sente, o si sente dubbioso, o ha qualche difficoltà, sappia che è libero interamente di scegliere la via del secolo, senza alcuna colpa morale (*pro arbitrio ad saecularia transire*).

La Dottrina Teologica è esposta magistralmente nella Rivista *Récrutement sacerdotal*, marzo 1923, da quel famoso maestro di Vocazione e di Vocazioni che è il P. Delbrel, S. J. Nel numero di maggio, anno medesimo, della stessa Rivista, il P. Vermeersch, professore di morale alla Gregoriana, pubblicò un articolo sullo stesso tema; in esso approva completamente gli insegnamenti del P. Debrel. E nel numero di luglio dello stesso anno, nella stessa pubblicazione, il noto teologo Tanquerey S. S. conferma la medesima dottrina.

Ecco qualche affermazione del P. Vermeersch dalla sua cattedra alla Gregoriana:

1. Qui ab Episcopo non accipitur, non est vocatus (malgrado tutte le inclinazioni e doti che il Candidato pretendesse di avere).

Hoc contra reformatores inculcavit Concilium Tridentinum secundum verba S. Pauli ad Hebr., 5, 4: «Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron». Et in Catech. Romano, Parte II, Cap. 7, n. 3: «Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur».

Nota. - L'opera del Canonico Lahitton, che suscitò mille polemiche e condanne (dai pusilli) al suo apparire, e fu poi molto lodata dalla commissione dei Cardinali nominata dal Papa; stabilisce i principi seguenti:

- a) la vera vocazione al sacerdozio è quella che viene dal Vescovo;
- b) a ciò non è necessaria nessuna particolare attrazione o ispirazione;
- c) sono sufficienti i doni di natura e di grazia che costituiscono la idoneità del soggetto: e
- d) la volontà decisa di abbracciare lo stato superiore.

2. Qui eligitur et ordinatur est vocatus; sicut qui uxorem ducit, est vocatus ad matrimonium. Hoc quoque tradidit Tridentinum contra protestantes qui speciale donum exigebant.

Nota. - L'economia della grazia è sempre la stessa. Dio ha stabilito di aiutare e di elevare col suo divino aiuto non solo questa o quell'altra buona azione dei suoi fedeli; *ma tutte le buone*, indistintamente.

Egli è quella vite (Trident.) che *iugiter* influisce colla sua grazia in tutte

le azioni buone dei suoi. È un papà infinitamente buono che dà ad ognuno, qualsiasi sia la via che sceglie, le grazie necessarie per la buona riuscita.

Quindi *raro ad unum reducit vocatio*. Cioè: rarissime volte uno nasce con una vocazione determinata. Generalmente Dio lascia libertà; come dimostrano gli argomenti già apportati e quelli da riportare (vedi Cornelio A Lapide, *In Comm.*, ad I.am ad Cor. 7).

3. Il confessore prudente « curet in se supernaturem indifferentiam ut nihil velit nisi maius servitium Dei et bonum poenitentis ». « Numquam loquatur seminaristis ita ut credant se debere vocationem sequi ne cadant in infernum. Numquam! ». « Non est comparatio facienda inter vocationem neglectam et defectionem angelorum in coelo. Conscii sint sacerdotes, seminaristae et religiosi, quod tales sunt propria voluntate et electione.

Nullam vocationem uti minus bonam despiciat Confessarius. Nullus status est risu dignus; sed tantum homines indigni. Ne perseverantiam inculcat minis inferni; cum quis perseverant minis inferni, subintrant tentationes inconstantiae et angustiae conscientiae.

II) Altri argomenti più recenti, più chiari e più stringenti.

Il 27 dicembre 1930 la Sacra Congregazione della Disciplina dei Sacramenti pubblicò per tutto il mondo cattolico la *Istruzione circa lo scrutinio che i Vescovi devono compiere* su tutti i loro alunni prima che siano ammessi agli Ordini sacri.

Quella istruzione fu approvata e confermata da S. S. Pio XII il quale comandò che fosse diligentemente osservata, e letta ogni anno a principio del corso di studi, agli alunni di tutti i Seminari.

In tale Istruzione vi sono due punti che interessano il nostro tema.

a) Si stabilisce in modo preciso: ogni seminarista che vuole ricevere Ordini deve giurare davanti al Vescovo una dichiarazione firmata nella quale si dice: « Io, tale dei tali, con giuramento dichiaro che nel domandare l'ordinazione non sono mosso da nessuna costrizione o violenza, da nessun timore; ma che io spontaneamente lo desidero, e con piena e deliberata volontà lo voglio ricevere ».

b) Prima ancora, il Vescovo deve fare, per sé o per altri, *l'esplorazione del candidato*, conferendo con lui sopra molti punti; il principale versa sopra la sua libertà o assenza di timore e di coazione.

Detta istruzione è stata commentata dal Segretario della stessa Congregazione, quegli che oggi è il Cardinale Jorio: e il suo lavoro (*Sacerdos Alter Christus, Romae, 1933*) si apre con una lettera pienamente laudatoria del Cardinale Lega, Prefetto della medesima Congregazione Romana. Quindi si può dire che quel commento riflette interamente il pensiero del legislatore.

Orbene: parlando della esplorazione dell'animo di ciascun Seminarista che il Vescovo deve compiere, Mons. Jorio presenta una serie di punti che sarebbero la materia di indagine, cioè i moventi o motivi che portano il seminarista a domandare gli ordini sacri.

I punti che si riferiscono alla sua piena libertà e spontaneità, sono dieci sopra ventiquattro. (Vederli a pag. 127 e 128 del citato lavoro).

Lo spirito della Istruzione è tanto alieno dal considerare un delitto o una apostasia, o quasi, il fatto che un chierico opti per tornare alle vie del secolo che Mons. Jorio continua così: « Affinchè la tale investigazione non appaia opera da inquisitore piuttosto che opera di un padre, ammonisce la Sacra Congregazione che ogni candidato sia trattato *humanissime*, e lo si assicuri che è ancora in tempo di rimanere nello stato laicale.

« È da lodare pienamente un Vescovo (che noi conosciamo) il quale, parlando ai suoi alunni del Seminario maggiore è solito promettere a coloro che abbandonano il Seminario perchè non si sentono chiamati al Sacerdozio, tutto l'aiuto pecuniarie occorrente perchè possano continuare gli studi laicali fino ad ottenerne un diploma sufficiente per guadagnarsi una vita decorosa. Queste sono parole che non suonano, ma efficacemente tuonano! ».

E più sotto aggiunge lo stesso autorevole commentatore: « Un chierico di Seminario maggiore aveva domandato al suo Vescovo la promozione al suddiaconato. Il Rettore del Seminario però non ve lo trovava ancora maturo. Il Vescovo paternamente disse al giovane che aspettasse ancora un anno. Dopo l'anno, il Rettore diede lo stesso giudizio di prima.

« Allora il Vescovo chiamò il giovane e gli domandò: « che faresti fuori del Seminario se non fossi ammesso ai Sacri Ordini? Rispose il giovane: vorrei fare l'architetto; ma non ho né gli studi, né il denaro necessario per farli. Soggiunse il Vescovo: sta tranquillo; preparati a cominciare i tuoi studi di architettura; e così come ti ho somministrato ciò che ti occorreva per studiare in Seminario, io ti darò ciò di cui avrai bisogno per essere buon architetto ».

« Detto, fatto. Anni dopo quel Vescovo era fatto Papa col nome di Pio X, e un giorno gioi al vedere ai suoi piedi in Vaticano l'antico alunno del Seminario fatto architetto, colla sua sposa, pieno di gratitudine pel suo generosissimo benefattore » (JORIO, *Sacerdos Alter Christus*, pagg. 128, 129, 130).

III) Dicevamo in principio che gli stessi criteri di libertà e ampiezza voluti nel trattamento dei giovani rispetto alla vocazione sacerdotale secolare erano richiesti dalle norme della Chiesa anche per tutti i religiosi. Dai dati precedenti, sembra chiarito anche questo punto. Ma lo si può illuminare maggiormente.

Rispetto agli alunni delle *Religioni clericali*. Il 1° dicembre 1931 la Sacra Congregazione dei Religiosi mandò a tutti i Superiori Generali delle Società e Religioni clericali una Istruzione, parallela a quella indicata nel numero precedente, sopra... lo scrutinio da fare sui candidati che vogliono ricevere ordini sacri. Detto documento prescrive ai Superiori religiosi ciò che nell'altro si prescrive ai Vescovi; e si fa obbligatoria la stessa dichiarazione giurata e firmata su vari punti; in materia di libertà e spontaneità, abbiamo identiche richieste.

Rispetto alle giovani che vogliono essere religiose; il Canone 552, 2, comanda che almeno 30 giorni prima di cominciare il Noviziato e di emettere la Professione, il Vescovo del luogo, o un sacerdote da lui delegato, parlando con l'aspirante, molto diligentemente, ne studi le disposizioni d'animo, in modo par-

ticolare il punto *della libertà e della spontaneità*: solo nel caso che ci sia piena certezza della libertà e della spontaneità con cui la giovane domanda di esser religiosa, si potrà ammetterla (se tutti gli altri requisiti sono favorevoli) a ciò che desidera.

Rispetto a tutti i Religiosi in generale. Il tempo del Noviziato e il tempo dei voti temporanei sono periodi di prova. Dal Noviziato ognuno può allontanarsi quando vuole, se non si sente di continuare la vita, senza commettere la minima mancanza di coscienza; e finiti i voti temporali, le Costituzioni o Regole di ciascuna Società dichiarano che il Religioso può tornare al secolo come un Novizio; tutto ciò rivela la prudenza della Chiesa che è sempre madre.

E nessuno ha diritto di condannare ciò che la Chiesa non condanna. Dice dunque bene il P. Hurter nella sua Dogmatica, *De Gratia Christi*, pag. 68 (Oeniponte, 1880): « Non è mai lecito affermare che a colui il quale trascura di seguire la sua vocazione (superiore), saranno sottratte le grazie sufficienti per la sua salvezza. Altrimenti per molti lo stato religioso o sacerdotale... non sarebbe più di consiglio ma di prechetto... ».

Notiamo che l'Hurter parla di chi *trascura* di seguire una vocazione chiara: con colui che dubita o non si sente di seguirla, sarebbe ancor più largo.

IV) *Vantaggi preziosi.* Se in tutti i Seminari si adottassero i principi e le direttive di libertà e di ampiezza paterna che stiamo ponendo in luce, si eviterebbero molti mali, anche gravissimi.

a) In primo luogo non vi sarebbero più nella via del sacerdozio individui che si trascinano e portano i loro obblighi come un pesante fardello, solo perchè un insegnamento difettoso ha fatto loro credere che lasciare l'abito chiericale era una mezza fellonia o un mezzo delitto di infedeltà, di tradimento o di diserzione. Il sacerdozio deve imprendersi e portarsi con generosità e agilità, con grande fede nell'Ideale che è Gesù Cristo, e non sotto la sferza del timore.

b) Il fare o il lasciar credere che colui il quale cambia stato di vita quando è ancora in tempo, sia un *fedifrago*, produce in chi torna al secolo un *sentimento di inferiorità*, di *minorazione*, di oppressione deleteria. Si considererà un silurato, un rovinato nella vita. Le sue cose non avranno mai un esito vittorioso, perchè gli mancherà radicalmente lo slancio, la iniziativa *confidente*, ecc. Per questo a volte la esistenza di certi ex-chierici o ex-religiosi è tanto fortunosa e disgraziata.

c) L'insegnare più o meno chiaramente che il lasciare l'abito talare e il tornare indietro, è incorrere nell'ira di Dio o fare atto di ribellione a Lui, produce l'anemia spirituale prima, e poi la morte della confidenza nella Bontà divina, col rimorso continuo di aver disertato dall'unica via della salvezza; in simile cuore viene a vacillare la fede, la moralità... e si va a finire nell'abisso. Allora noi diciamo: *corruptio optimi pessima*. Di chi la colpa, almeno in parte, di tali disastri?

d) L'altro modo di trattare, alla Pio X, mantiene gli ex-allievi del Seminario sempre affezionati ai loro Superiori, legati a loro col vincolo della confidenza e della gratitudine: essi conservano la loro confidenza in Dio; Dio è

sempre loro Padre, in nessun modo tradito; possono prosperare nella società, e riuscire cattolici convinti e operanti frutti di bene. L'esperienza l'insegna. Essi possono in certe occasioni, prestare alla Chiesa validissimo aiuto e difesa.

Invece il procedimento opposto, quello vietato dalla Chiesa, isola e allontana sempre più il giovane uscito dal Seminario dai suoi Superiori e dai suoi compagni.

Perchè nessuno gli rinfacci con umiliazione il suo cambio di bandiera si avvicinerà, nella sua vita sociale, ad elementi non cattolici, e diventerà facilmente un *a-Cristo* o un *anti-Cristo*. *Historia docet*.

V) *Conclusione*. Ci pare dimostrato sufficientemente il carattere non obbligatorio delle vocazioni superiori, e quindi il modo di insegnare e trattare coloro che ad un certo punto volessero desistere da esse, o tornare indietro se non ne hanno ancora assunti gli impegni definitivi.

Finiremo con quattro osservazioni.

a) Sarebbe assurdo dedurre da ciò che precede questa norma: dunque basta un semplice capriccio perchè uno avviato al sacerdozio o alla religione possa tornare indietro senza inconvenienti.

No. La via alla religione e la via al sacerdozio sono cose molto serie. Così come non ci si può mettere per capriccio, così non ci si deve allontanare per capriccio. Sta al Direttore spirituale illuminare il soggetto titubante o turbato, farlo deliberare con serietà prima di prendere una decisione di tanta importanza; ma quando appaiono vere difficoltà sulla via da percorrere, allora con franchezza bisogna dichiarare la libertà di vocazione, o magari suggerire di tornare indietro.

b) I teologi, i canonisti e i trattatisti di ascetica che sostengono essere le vocazioni superiori, nella intenzione di Dio, *abitualmente e generalmente* solo *inviti*, ammettono pure che qualche volta, per circostanze straordinarie, possa darsi una vocazione sacerdotale *imperativa*.

c) Ammettono anche i suddetti Autori che il Sommo Pontefice possa obbligare alcuno sotto pena di peccato mortale, a entrare nella via degli Ordini Sacri, quando lo giudichi necessario o anche semplicemente utile pel bene generale della Chiesa. Si disputa se questo obbligo di coscienza lo possa imporre il Vescovo.

d) Colui che desiste dalla via al sacerdozio o dalla vita religiosa, tenga presente che tutte le anime redente da G. Cristo, specialmente le più istruite e formate nella vita cristiana, hanno l'obbligo, ripetuto molte volte dai documenti Pontifici ed Episcopali, di militare nelle file dell'*Azione Cattolica*: questo è compiere il preccetto universale della carità in bene del prossimo, cioè devono fare nel secolo qualche cosa del bene che avrebbero fatto nello stato superiore.

VI) Considerando tutti gli insegnamenti della Chiesa, possiamo dare in sintesi la vera dottrina circa le *vocazioni superiori*.

Alcuni pensano che Dio stabilisca per ognuno che nasce la *sua via*, il suo destino nella vita; che in quello solo troverà abbondanza di grazie per salvare sé e lavorare per il bene degli altri; che se non segue quella via, non gli sa-

ranno date quelle grazie abbondanti, e correrà rischio di perdere l'anima sua.

Le dichiarazioni di Roma e dei maestri succitati ci insegnano che questi sono errori, e molto perniciosi.

Che siano errori, inoltre, risulta da questa considerazione: chi potrebbe avere la certezza di conoscere di trovarsi nella via voluta da Dio? Chi la indicherebbe con sicurezza? Quale sacerdote potrebbe arrogarsi i lumi straordinari di conoscere la volontà certa di Dio sul destino di ogni vita?

Gli sbagli che si constatano talvolta in questa materia sono molto eloquenti, anche se commessi in buona fede, cioè per ignoranza! Quindi il predicare l'esistenza di un destino per ciascuno in materia di vocazione equivarrebbe a lasciare nella tortura dell'incertezza il maggior numero di anime: ciò non può essere.

La verità è quest'altra: le vocazioni sono libere. Dio aiuta tutti i fedeli; in qualunque via si mettano; basta che usino nella scelta la prudenza ordinaria e la retta intenzione volute per ogni deliberazione di peso.

Allora ecco in sintesi la dottrina della Chiesa sulla vocazione:

La vocazione sicura, completa alle vie superiori è composta di *materia* e di *forma*. La materia senza la forma non costituisce vocazione; come non la costituisce la sola forma.

La *materia* sarebbe il complesso delle doti e condizioni del soggetto richiedente, e sopra tutte, la *volontà* decisa di abbracciare lo stato desiderato; la *forma* è l'accettazione del Vescovo agli ordini maggiori, o del superiore alla *professione perpetua*. Diciamo agli *ordini superiori* e alla *professione perpetua*, perchè prima di essi permane, come dicevamo, la libertà e la liceità di passare ad altro stato.

Se il candidato non possiede in coscienza tutte le condizioni indicate dalla Chiesa o dalla Regola dell'Istituto, ammessa pure la chiamata o anche l'accettazione dal superiore, non ha la *vocabilità*; in tal caso la chiamata non sarebbe valida, non vi sarebbe *vocazione vera*: mancherebbe la materia. E se vi fossero tutte le condizioni, ma il superiore non chiamasse o non accettasse, non vi sarebbe la vocazione; mancherebbe la *forma*.

L'inclinazione o l'ispirazione ad abbracciare il tale stato superiore, se non vi è la volontà netta e decisa di abbracciarlo, illuminata dalla comprensione dei beni spirituali e dei doveri inerenti a quello stato, la Commissione Cardinalizia esaminante l'Opera del Lahiton afferma che non conta nulla.

Da tutto ciò segue che preparare le vocazioni superiori o coltivarle, vuol dire formare i soggetti nell'amore a Cristo e alla vita cristiana seriamente; illuminarli sui vari stati che si presentano alla loro vista, e animarli verso quello che volontariamente scelgono, avvisandoli che fino a tal punto della loro vita (professione perpetua, o ricezione degli Ordini maggiori) mantengono la libertà di scegliere lecitamente un'altra via, se motivi sufficienti si affaccieranno alla loro esperienza.

Papa Pio XI nella sua Enciclica *Ad Catholicos Sacerdotii* esprime appunto questa dottrina così: « La vocazione, più che in un sentimento del cuore o in una sensibile attrattiva che talvolta può mancare o venir meno » (ecco messa

da parte la attrazione anche di molti anni, che accusano alle volte i ragazzi, le ragazze, ecc.) « si rivela nella retta intenzione » (cioè nella volontà decisa) « di chi aspira al sacerdozio, unita a quel complesso di doti fisiche, intellettuali e morali che lo rendono idoneo per tale stato ».

Qui il Papa ci ha data la *vocabilità* o *materia* della vocazione.

E la ripete nelle linee seguenti quasi colle stesse parole : « chi tende al sacerdozio » (ossia chi vuole chiaramente abbracciare il sacerdozio) « per il nobile motivo di consacrarsi al servizio di Dio e alla salute delle anime, e insieme ha o almeno seriamente attende ad acquistare una soda pietà, una purezza di vita a tutta prova, una scienza sufficiente,... questi dimostra di esser chiamato da Dio allo Stato sacerdotale » (cioè : questo ha la *vocabilità*, può essere ammesso agli ordini). Quindi quegli avrebbe la *materia* della vocazione. Il contesto chiarissimo esige quel senso.

In seguito lo stesso Papa indica i caratteri che, anche presi da soli, escludono la *vocabilità* dei soggetti : Chi volesse abbracciare lo stato ecclesiastico per vantaggi temporali e terreni; chi è abitualmente refrattario alla soggezione e alla disciplina; poco inclinato alla soggezione e alla disciplina; poco inclinato alla pietà; poco amante del lavoro e poco zelante delle anime; chi specialmente è proclive alla sensualità e con diurna esperienza non ha provato di saperla vincere; chi non ha attitudini allo studio... tutti costoro non son fatti per il sacerdozio » (cioè : non hanno la *vocabilità*; non hanno la *materia* della vocazione) « e il lasciarli progredire fin quasi alla soglia del santuario... costituirebbe una gravissima responsabilità per i loro superiori, confessori e direttori spirituali ».

AUTOREVOLI CONFERME

Erano già compilate le osservazioni precedenti quando provvidenzialmente ci son venuti a mano due lavori magistrali sullo stesso tema, che, presi insieme, potrebbero costituire una piccola *Teologia della vocazione* : Mons. LUIGI PIRELLI, *In sortem Domini vocatis*, Ancora, Milano, 1946; P. GEREMIA DI S. PAOLO, *La scelta della vocazione*, « Vita e Pensiero », Milano, 1946.

Contengono il meglio della dottrina dei grandi maestri cattolici e della Chiesa. Diciamo qualche cosa di ognuno dei due lavori.

A) Mons. Luigi Pirelli, Rettore del Pontificio Seminario di Benevento, ha esposto e completato nel suo libro le istruzioni domenicali che tenne ai suoi seminaristi nel triennio 1936-1938.

Apre il volume una lettera laudatoria di S. E. il Card. Pizzardo, il quale vi dice : « Il volume è un *vademecum completo* di tutto quanto riguarda la divina chiamata ».

La prefazione è di Mons. Bernareggi, che afferma tra l'altro : « In realtà il problema della vocazione è da molti sacerdoti, superiori di Seminario, parroci e direttori di spirito osservato e risolto in un modo troppo semplicistico ». « Per mio conto dichiaro di sentirmi più addolorato di aver ammesso agli Ordini sacri

un indegno che d'aver respinto un degno. E credo che ciò non corrisponde solo a sensibilità soggettiva, ma alla realtà oggettiva del maggior danno che può avvenire alla Chiesa da un sacerdote cattivo che non dalla mancanza di un sacerdote buono » (pag. 12).

« Ci avverte il Poppe che il guaio più grave del presente non è l'aver pochi sacerdoti, ma l'aver troppo pochi sacerdoti santi: precisamente perchè il sacerdote non santo non solo non rende o rende poco, ma può essere d'ingombro » (pag. 11).

1) *Linee centrali dello studio di Mons. Pirelli.*

Parte prima. — Requisiti della vocazione.

Segni principali e secondari della vocazione allo stato ecclesiastico;

Idoneità fisica e sociale;

Idoneità morale;

Idoneità del cuore;

Idoneità di mente;

Idoneità di anima;

La libera volontà.

N.B. - In questa prima parte l'Autore non fa che seguire passo passo l'opera magistrale del Delbrel, S. J.

Parte seconda. — Cultura delle vocazioni.

Ricerca delle vocazioni;

Il Seminario, formatore di esse;

Preparazione intellettuale e morale;

Preparazione spirituale;

Preparazione ascensionale (agli Ordini Sacri).

Luoghi più notevoli dell'opera, secondo il nostro punto di vista.

2) *Quali i punti fondamentali per giudicare vera una vocazione sacerdotale?* « Pio X nominò una Commissione di Cardinali per esaminare e giudicare le affermazioni del Lahitton. Quella Commissione nella seduta plenaria del 20 giugno 1912 pronunciò un giudizio sovrannamente approvato e affermò con mirabile precisione ciò che era necessario e sufficiente per la lecita promozione dell'aspirante al Sacerdozio. La Commissione fece sue tre proposizioni sostenute dal Lahitton, per le quali lo chiamò degno di lode.

a) *Nessuno può mai aver diritto all'ordinazione prima della libera elezione del Vescovo.*

Il Sacerdozio è un ufficio sociale, una partecipazione dei sacri poteri della Chiesa; spetta quindi alla sua autorità liberamente scegliere come ministri quelli che ella ritiene idonei e rispondenti ai suoi bisogni.

b) *La condizione richiesta nell'ordinando e chiamata vocazione non consiste, almeno necessariamente ed in via ordinaria, in un'interna attrattiva del soggetto, ossia nelle ispirazioni dello Spirito Santo.*

E giustamente; perchè il far consistere la vocazione sempre e necessariamente nelle interne ispirazioni dello Spirito Santo sarebbe — ben osserva il

Camele (*La formazione del Clero*, pag. 234) — un accostarsi al Quietismo o all'Illuminismo, con grande pericolo di allucinazione in coloro che, privi delle necessarie disposizioni, si ostinano a voler divenire sacerdoti, perchè dicono di averne sempre avuta la tendenza e particolari intimi contrassegni, e con pericolo viceversa di penose ansietà in alcuni veramente vocati; ai quali sembra di non sentir abbastanza siffatta tendenza » (pagg. 37, 38, 39).

c) Per la retta chiamata dell'ordinando da parte del Vescovo si richiede la retta intenzione ed idoneità, risultanti da quelle doti di natura e di grazia che si estrinsecano nella bontà della vita e nella sufficienza della dottrina, e che danno fondata speranza di fedeltà ai propri obblighi e buona riuscita nel sacerdozio ».

« La vocazione sacerdotale nella sua integrità e pienezza, abbraccia dunque essenzialmente due elementi distinti e realmente separabili : la *vocazione divina* al sacerdozio, manifestante nel tempo l'elezione eterna di Dio e risultante dalla retta intenzione e dalle molteplici idoneità, e la *chiamata gerarchica* o *canonica del Vescovo*. Questa chiamata gerarchica o canonica presuppone quindi la *Vocazione interna*, che non si conosce necessariamente per la quasi sensibile attrazione del soggetto, ma per la retta intenzione e l'idoneità su citata. « *Concludendum igitur — riassume pure il Card. Jorio (Sacerdos ater Christus, pag. 45) — non sufficere pro ordinatione divinam vocationem ordinariam sine electione ab Episcopo facienda, nec eiusmodi electionem sine divina vocatione, etsi ordinaria »* (pag. 39, 40).

3) Quali i segni di una vocazione sacerdotale?

« Parlando della natura della vocazione divina, s'è detto che, che è difficile, definirla direttamente, lo è però meno arguirla indirettamente da certi segni della divina volontà, che la risposta della Commissione Cardinalizia ha fatto consistere nell'*intenzione* e nell'*idoneità*, anzichè nella sensibile attrattiva dello Spirito Santo, per quanto l'azione di Esso non sia punto esclusa. E allora, precisando, possiamo con il P. Delbrel (*A-t-il la vocation?*) distinguere i segni di vocazione in secondari e principali.

Secondari: l'attrattiva;

le ispirazioni dello Spirito Santo;

altre cause provvidenziali.

Principali:

a) l'idoneità, sia negativa — mancanza d'irregolarità e di impedimenti canonici o d'altre difficoltà —; sia positiva — qualità familiari, fisiche, morali, intellettuali, spirituali;

b) l'intenzione d'essere sacerdote: vera, personale, forte e costante, illuminata, ubbidiente, libera, retta » (pag. 49).

4) Come valutare l'attrattiva alla vita sacerdotale (segno secondario di vocazione)?

« *Attrattiva.* — È un'inclinazione, una propensione, più sensibile che razionale, verso le cose dello stato ecclesiastico; è il gusto delle funzioni e del mistero sacro. Questo trasporto verso il sacerdozio spinge solitamente i bravi preti a rivolgere ai fanciulli che li frequentano la domanda: " vorresti farti pre-

te? ». Alcuni, meravigliati della strana richiesta, esprimono tosto un reciso rifiuto; altri privi di slancio, ma ancor di ripugnanza per la vita perfetta, non rimangono a priori dispiaciuti della proposta; altri infine, riguardano con occhi vivace il prete che li interroga, per manifestargli tutta la gioia di poter essere un giorno sacerdote » (pag. 50). « L'inclinazione è pure uno dei segni *ordinari* allo stato ecclesiastico. Ma perchè tale attrattiva meriti d'essere considerata come un segno di vocazione sacerdotale, bisogna che *in definitiva* — osserva il Delbreil — riguardi *precisamente* il sacerdozio nelle sue *attribuzioni essenziali*: la sublime missione di mediatore fra Dio e gli uomini, l'offerta del santo sacrificio, la predicazione, l'insegnamento della religione, la distribuzione della grazia nell'amministrazione dei sacramenti, la conquista e la cura d'anime » (pag. 52-53).

« L'attrattiva soprannaturale » costante è quindi uno dei segni *abituali* di vocazione.

Ma è segno *necessario*? No. Già, richiamando i punti della risposta della Commissione Cardinalizia al Can. Lahitton, s'è visto che « interna quaedam *adspiratio subiecti* », l'attrattiva, cioè, non è elemento necessario di vocazione. È verità acquisita che dispenserebbe da altre citazioni. A ogni modo scrive il Lahitton « che attitudini e intenzione sono il piedestallo della vocazione; l'attrattiva non ne è che un ornamento superfluo (*Deux conceptions divergentes*, pag. 106). E il Tronson conferma: « Per quanto l'inclinazione sia uno dei segni ordinari di vocazione ecclesiastica, tuttavia, assolutamente parlando, non è un segno necessario né infallibile ». Ciò riposa pure sui fatti (pag. 54).

« Se l'attrattiva non è segno necessario di vocazione sacerdotale, quando c'è, è segno sufficiente? No: la sola attrattiva spiccata e soprannaturale, i soli desideri accesi non bastano. Se manca l'intenzione o le diverse idoneità — qualità essenziali — non c'è vocazione. E non mancano coloro che di fronte a simile rifiuto si meravigliano, si lamentano, si ribellano, rivendicano la promozione agli Ordini come un diritto, senz'altro titolo che la loro inclinazione forte, antica al sacerdozio!

Cosa pensereste e direste — osserva argutamente il Delbreil — d'un giovane candidato alla laurea in lettere che desse prova d'incredibile incapacità, d'ignoranza incomparabile e reclamasse energicamente il diploma, legittimando la pretesa col dire d'aver forte inclinazione e desiderio di esserne laureato? L'inclinazione quindi da sola non basta; vale ed è dono di Dio quando è congiunta con gli altri indizi già noti » (pag. 55-56).

5) *Degli inviti dello Spirito Santo:*

« Come l'attrattiva, così gli inviti dello Spirito Santo, non sono segni necessari e ordinari di vocazione. In che essi consistono? In un invito di Dio di farsi prete, inteso particolarmente durante una preghiera fervorosa, una buona comunione, un ritiro, un corso di esercizi, nell'intimo santuario della propria anima.

Che pensarne? Rifiutarsi in modo assoluto e a priori di prenderli sul serio sarebbe non conformarsi alla decisione cardinalizia, la quale dichiarandoli segni

non necessari, non ne ha contestato nè la possibilità, nè il fatto, nè il valore » (pag. 56).

« D'altra parte in un gran numero di casi l'autenticità di questi oracoli è difficilmente controllabile, troppo soggettiva, facile alle illusioni, cosicchè in via ordinaria non costituiscono un indizio sicuro, sufficiente e un segno necessario di vocazione.

Eppure non pochi giovani, e fors'anche seminaristi, sono tentati di ritenere il contrario, indotti da certe letture che finiscono di confermare in errore, richiamando, per esempio, l'istante benedetto della prima comunione, di qualche pia lettura o predica, in cui il Signore fece intendere la divina chiamata... metaforica certo, perchè realmente non avevano inteso nulla. Con il pericolo proprio di perdere il sacerdozio per cui sono veramente idonei, immaginando di non sentirne la chiamata, e con il pericolo della Chiesa di perdere buoni preti. Perchè ci può essere vera vocazione anche senza un invito sensibile di Gesù e del suo Spirito » (pag. 57).

6) *Primo requisito essenziale per la vocazione: la volontà libera di essere sacerdote.*

« Oltre le diverse attitudini, la vocazione richiede l'intenzione, la volontà di farsi prete. E dico volontà — scrive il Delbrel — non attrattiva, che abbiamo già classificata fra i segni secondari di vocazione. Chi ha la volontà di farsi prete ha necessariamente qualche attrattiva per il sacerdozio, mentre chi non sentisse che una tendenza, un'attrattiva di sensibilità, non avrebbe la volontà richiesta. Nei documenti ufficiali più importanti dell'Autorità suprema, che trattano degli aspiranti al sacerdozio, delle condizioni per essere ammessi al Seminario, in attesa degli Ordini sacri, la *disposizione* ad abbracciare lo stato ecclesiastico si trova sempre indicata e caratterizzata con il nome di *volontà*.

« Perchè la volontà sia vera, dev'essere rivestita di certi caratteri: dev'essere personale, forte e costante, illuminata, ubbidiente, libera, retta ».

Vera dicesi l'intenzione quando si vuole una cosa con tutte le condizioni particolari che riveste nella realtà. Per l'esistenza di questa « *verità* », l'intenzione deve quindi avere per oggetto il sacerdozio riguardato in se stesso, nel suo fine, nelle sue funzioni, nelle condizioni di vita di chi s'impegna ad abbracciarlo. Ora il sacerdozio è essenzialmente una funzione sociale, secondo il noto adagio: « *christianus propter se, sacerdos propter alios* », e precisamente quello dev'essere intermediario fra Dio e gli uomini. « *Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit et in quantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit* » dice S. Tommaso (1). E poichè non c'è fine senza mezzi, la verità dell'intenzione richiede che si vogliano tutti i ministeri, nei quali si concretizza quasi la pratica dello zelo sacerdotale e si realizza l'opera redentrice di Cristo.

L'aspirante al sacerdozio deve quindi farsi un'idea esatta pur delle funzioni

(1) S. Tommaso, III, q. 22, a 1.

sacre e delle condizioni di vita che gl'impone simile missione, perchè la sua volontà sia vera e reale.

Personale, benchè non necessariamente spontanea. Di Gesù, Sommo Sacerdote i Profeti ci han detto che fu offerto e votato alle immolazioni redentrici della passione e della croce, perchè Egli stesso lo volle: « oblatus est quia Ipse voluit ». Bisogna che il candidato al sacerdozio voglia lui stesso farsi prete, voglia lui stesso accettare i sacrifici di cui sarà intessuta tutta la sua vita, e non basta punto che la sua volontà sia l'eco d'una volontà estranea, d'un padre, d'una madre, d'un sacerdote che ha imposto la propria. Nulla di più evidente. Eppure non sono pochi i casi di giovani avviati allo studio ecclesiastico per volere dei genitori; d'uno zio sacerdote, d'una benefattrice e, purtroppo, per timore riverenziale di tali persone, entrati disgraziatamente negli Ordini sacri. E quanti Superiori di Seminari potrebbero di loro esperienza testimoniare di fatti simili! » (pag. 234-235).

8) *Volontà forte e costante.*

« Se la volontà d'essere sacerdote manca di queste due qualità merita forse d'essere considerata come proveniente da ispirazione divina e di costituire un segno di vocazione? ».

In Colui che la Scrittura chiama il Dio forte, di cui ci assicura che non è soggetto a cambiamento non v'è né debolezza, né inconsistenza, e le risoluzioni che vengono da Lui sono libere da questi difetti.

D'altronde la via al sacerdozio è una ripida ascesa che obbliga ad arrampicarvisi, talvolta sbuffando, cosparsa di ciottoli che ammaccano i piedi, facile a dare — come regalo di fidanzamento — or l'ardore del sole, or la tramontana tagliente, or la noia insistente della pioggia. Ai crocicchi potrà pur occorrere di dubitare fra le diverse direzioni. Nonostante fatiche e ostacoli, occorre forza e costanza nel cammino. L'essenziale è d'essere su la buona via; le prove allora serviranno di stimolo.

Forza e costanza adunque per vincere tanti nemici coalizzati insieme e tante difficoltà che sembreranno alzarsi contro la mèta. Sono amici, familiari, parenti; sono, in Seminario, la noia della reclusione, le difficoltà dello studio, le esigenze della disciplina, la lunghezza del periodo di formazione, le pene inferiori, le tentazioni di scoraggiamento.

Una volta, un Ecc.mo Vescovo, a cui avevo chiesto notizie di un giovane ritornato da tempo in famiglia, mi rispose che il timore esagerato del clima e di una ricaduta morbosa, avevano così spaventato i parenti e il giovane, che questi, non avendo ottenuto un richiesto trasferimento, s'era perduto d'animo e aveva deposito l'abito per altra strada. Risposi subito ringraziandolo della notizia, su l'esempio di S. Francesco Borgia, il quale — dicesi — in due occasioni recitava il « Te Deum », quando uno dei suoi religiosi andava in paradiso e quando uno dei suoi studenti lasciava la Compagnia, perchè non sentivasi chiamato. Mancava della richiesta forza e costanza di volontà, necessaria al raggiungimento d'ogni mèta, anche solo umana. Per non stancarsi, per resistere sempre e durarla sino alla fine, sino all'ora sublime dell'ordinazione sacerdo-

tale, che ricompenserà e ripagherà di tutto, occorre molta forza e molta costanza.

A coloro che senza tali virtù vorrebbero essere sacerdoti, devonsi applicare le parole del primo libro dei Maccabei : « ipsi autem non erant de semine virorum illorum, per quos salus facta est in Israel ». Non appartengono costoro alla forte schiera degli uomini di Dio e dei salvatori d'anime (pag. 236-237).

9) *Volontà illuminata*:

« La decisione presa da un giovane di avviarsi al sacerdozio rimarrà un semplice buon sentimento e non avrà un vero valore fino a che non sarà illuminata, o meglio fino a che il giovane non sarà istruito circa l'oggetto della sua decisione, i motivi che la possono determinare, i soccorsi per realizzarla, l'inconsistenza o la sodezza delle difficoltà che vi si possono opporre, i compensi, e non ne avrà esaminato le ragioni in favore o in contrario. Il problema della vocazione importa numerosi coefficienti, di cui alcuni sconosciuti, altri sufficientemente noti. Bisogna siano dissipate le ignoranze, completate le mezze conoscenze, perchè si tratta qui d'iniziazione alla scienza della vita, in ciò che essa ha di più delicato. Conviene all'uomo che il giovane abbia fiducia ed apertura con il suo direttore di spirito, con i suoi superiori; manifesti loro con confidenza filiale tutto ciò che ha nel cuore e che il superiore — memore d'essere un elettore di sacerdoti — proceda con perspicacia, conoscenza, fine discrezione e parli con prudente sincerità, con molta e delicata franchezza.

Conoscerà così il giovane la santità eccelsa, i misteri sublimi, i doveri gravi del sacerdozio, ne saprà le gioie e le prove: prove che verranno dall'esterno — minacciose forse in certi tempi — e prove, sofferenze, sacrifici d'ordine più intimo. Non ignorerà soprattutto il sacrificio richiesto dalla castità perfetta.

In questa materia — scrive Mons. Le Camus — deve avere il seminarista principi chiari, categorici, che saranno la sua futura salvaguardia, e deve conoscere le difficoltà da vincersi per conservare una castità perpetua. Nulla sarebbe più crudele che indurre un giovane ad accettare un giogo pesantissimo, tenendogli nascosto tutto quello che vi sarà di penoso.

È necessario che la vittima sappia anticipatamente a quale sacrificio va incontro e, se esita o non ha dato sufficiente prova — con una virtù soda — della sua capacità di compierlo, bisogna distoglierla da ciò che sarebbe una grandissima imprudenza. Per questo nel giuramento prescritto dalla S. Congregazione dei Sacramenti agli ordinandi in sacris è detto: « fateor mihi *plene esse cognita cuncta onera caeteraque ex eodem sacro ordine dimanantia, quae sponte suspicere volo ac propono; eaque toto meae vitae curriculo, Deo opitulante, diligentissime servare constituo. Praecipue quae caelibatus lex importatclare me percipere ostendo...* » (pag. 238-239).

10) *Volontà libera*:

Il C. J. C. nel can. 971 prescrive: « nefas est quemquam, quovis modo ob quamlibet rationem ad statum clericalem cogere (vel canonice idoneum ab eodem avertere) ».

È proibito cioè: a) costringere qualcuno, chiunque sia, ad abbracciare lo stato ecclesiastico, a continuargli, più ancora a impegnarvisi irrevocabilmente.

b) Con costrizione sia fisica, sia morale, quale ad es. il ricordo dei sacrifici fatti, del bene voluto, dei bisogni della Diocesi, dei segni di vocazione manifestati in passato; l'insinuazione affettuosa delle comuni consolazioni del futuro ministero nel medesimo campo di lavoro; il ritenere abitualmente tentazione del demonio ogni decisione di lasciare il Seminario, il premere autorevolmente sul giovane oltre misura, ecc. Nel can. 971 sembra ritrovarsi, trasformato in legge, un decreto della S. Penitenzieria del 27 agosto 1829, il quale proibiva di obbligare a ricevere gli Ordini sacri — « respondit non esse cogendum ad suscipiendos sacros Ordines » — un seminarista che, chiamatovi dai suoi Superiori e giudicato degno di riceverli dal suo confessore, vi si rifiutava, sia per umiltà, sia per timore dei pericoli. Ora dichiarare ad un seminarista che è assolutamente tenuto a non venir meno alla vocazione e farne grave questione di coscienza è una costrizione morale prevista e formalmente proibita dal C. J. C.

c) Nessuna ragione giustifica tale costrizione consigliata sia dalla vocazione del giovane sia dalla scarsità delle vocazioni.

Non dalla vocazione del giovane. — Se vi sono segni straordinari e certi di vocazione, o se interviene un positivo e maturato precezzo del Sommo Pontefice, allora vi è obbligo grave di abbracciare lo stato sacerdotale, perchè in tal caso la volontà di Dio, certamente manifestata, è imperativa.

Ma quando trattasi di segni comuni e ordinari di vocazione e manca tale comando, la prudenza può consigliare d'attenersi al giudizio dei Superiori, ma non imporre uno stretto e grave obbligo. La ragione si è che *nessuno è tenuto sub gravi* ad abbracciare uno stato a cui è unita la pratica dei consigli evangelici, se non ha prove certe ed evidenti di tal volere di Dio.

Ora i segni ordinari di vocazione divina *prudentemente*, ma *non certamente* ce ne manifestano la volontà. Ordinariamente quindi la vocazione a uno stato superiore è, in sè, solamente invitativa, non obbligatoria.

Dio non l'impone, la propone; non comanda di entrare in questa via, v'invita solamente quelli che vogliono: « Si vis perfectus esse » « qui potest capere capiat ».

In sè Dio lascia dunque libertà. Il sacerdozio e la vita religiosa non sono assolutamente necessari alla salvezza, non sono stati di precezzo, ma di consiglio. E per sè si resta liberi di volerli o meno.

« In pochi casi poi — osserva il P. Delbrel, — tenuto presente quanto vi sia di delicato, complesso, difficilmente percettibile, misterioso, in quest'ordine di cose, si può proprio avere tale sicurezza della verità d'una vocazione sacerdotale, della volontà di Dio nel tal giovane.

E si può ordinariamente discernervi con certezza un carattere obbligatorio? E ci appoggeremo su una base così debole per attribuirci il diritto terribile d'imporre a un giovane che amiamo questo gioco, questo fardello degli obblighi sacerdotali, così dolce e leggero a chi l'ha scelto liberamente, amorosamente, ma sì duro e pesante per gli altri? Più ancora: quando la vocazione non è accettata con o senza colpa, non autorizza forse, per il fatto stesso, a giudicare che non c'è e ad affermare che Dio s'è fatto come una legge inderogabile di non volere per il sacerdozio quelli che il sacerdozio non vogliono? E la volontà deliberata

d'essere prete non è forse uno dei segni indispensabili di vocazione sacerdotale? Si ricordi l'« ob quamlibet rationem nefas est cogere », anche se si trattasse di vocazione riconosciuta e attestata dai Superiori e dal Direttore di spirito » (pag. 245-246-247).

B) Dal lavoro del P. Geremia di S. Paolo della Croce.

Parte da questo punto: « Vi sono tuttavia dei Moralisti, i quali fanno questo ragionamento: « Iddio nei suoi imperscrutabili decreti, assegna ad ogni uomo uno stato, e traccia un'unica via per incamminarlo alla suprema metà della salvezza eterna. Con una grazia, che noi denominiamo vocazione, chiama ognuno sul cammino decretatogli, e li gli fa trovare aiuti abbondanti ed efficaci, a mezzo dei quali facilmente egli supererà ogni ostacolo, vincerà ogni difficoltà, si salverà e si santificherà. Invece l'infelice che non seguirà la chiamata divina e si sceglierà uno stato diverso da quello assegnatogli dal Cielo si troverà per tutta la vita fuori strada, in condizioni non volute da Dio, il quale, perciò gli negherà le sue benedizioni e le grazie efficaci per conseguire la salvezza. Chi non corrispondendo alla vocazione, si priva di tali grazie, difficilissimamente resisterà alle tentazioni e perciò incorrerà nella dannazione eterna. Colui che volontariamente si espone a tale pericolo, commette già peccato mortale. Perciò chi non corrisponde alla sua vocazione non solo commette peccato mortale, perchè si espone volontariamente a pericolo di eterna dannazione, ma, per tutta la vita, rimarrà privo di grazie efficaci, non potrà quindi resistere alle tentazioni, e di conseguenza, quasi certamente finirà col piombare nel regno dei reprobati » (pag. 4).

E continua: « Ma è proprio vero che chi non corrisponde alla vocazione per lo stato religioso si mette in condizioni nelle quali la sua salvezza è resa molto difficile, perchè egli disprezza la bontà di Dio, perchè rimane, per tutta la sua vita, fuori dell'unica strada voluta dal Cielo, perchè non riceverà più quell'abbondanza di grazie che gli sono quasi necessarie per l'acquisto del regno dei Cieli? In breve, l'incorrispondenza alla vocazione è causa di una quasi riprovazione divina, e, per se stessa rende ad un giovine quasi impossibile la salvezza eterna? » (pag. 7-8).

In altre parole: « un giovine, che non corrisponde alla sua vocazione e ritorna in famiglia, si trova, a riguardo della sua eterna salvezza, in una posizione più sfavorevole di quella in cui era prima del tentato esperimento? » (pag. 8).

L'autore affronta con coraggio il problema, e prende ferma posizione. « A questa domanda risponderemo negativamente, basandoci su argomenti di ragione, sul pensiero dei Santi Padri, sull'opinione di autorevolissimi teologi, e risponderemo alle obbiezioni che ci posson venir fatte da coloro che ci oppongono l'autorità di S. Alfonso e le rivelazioni che ebbero alcun santi sulla sorte infelice di anime che non corrisposero alla loro vocazione. Tale risposta sarà argomento della prima parte del nostro umile e modesto lavoro. Nella seconda tratteremo alcune questioncelle connesse strettamente colla tesi principale » (pag. 8-9).

Tutto il lavoro del Padre Geremia è lì.

Parte I: Capo II - dimostra la sua tesi con prove di ragione;

Capo III - colle sentenze dei SS. Padri;
Capo IV - colle sentenze dei teologi;
Capo V - esamina il pensiero di S. Alfonso de' Liguori;
Capo VI - le visioni e profezie dei santi;
Capo VII - le esagerazioni dei predicatori.

Parte II: Capo VII - i temuti pericoli della soluzione proposta;
Capo IX - vantaggi provenienti dalla stessa soluzione per l'individuo;
Capo X - vantaggi per gli Istituti religiosi;
Capo XI - vantaggi per la Chiesa;
Capo XII - la crisi delle vocazioni;
Capo XIII - autorevoli voci contemporanee.

Lascieremo al lettore la grata fatica di percorrere tutto il volume del P. Geremia, il quale mantiene seriamente le sue promesse, cioè di dimostrare la sua tesi. Qui riporteremo solo alcuni giudizi quanto mai autorevoli di insigni teologi che hanno approvato e commendato questa pubblicazione.

a) « La mediocrità spirituale di un'anima che, dopo aver assunto liberamente degli obblighi, non li vive, inietta nell'organismo vitale degli istituti religiosi un microbo fatale di morte, prepara l'infelicità e la rovina di chi ne è colpito, e riesce d'incalcolabile danno alla Chiesa e alle anime.

Meglio un semplice fedele buono, che un religioso cattivo o mediocre!

Meglio un buon cristiano che un sacerdote che calpesta o trascina, pesantemente e di malavoglia, la sua vocazione!

Non il numero conta, ma la qualità. Vocazione di amore e di generosità, quella della vita religiosa e del sacerdozio, dev'essere vissuta costantemente in spirito d'amore e di generosità » (pag. VIII).

b) « Un chierico non ancora sacerdote, se non si sente di continuare con generosità, si ritiri contentandosi d'essere un buon secolare; anche se è già, per esempio, suddiacono, troverà comprensione e dispensa da parte dell'Autorità ecclesiastica, e non dovrà temere che gli manchino gli aiuti ordinari per salvarsi, e anche quegli aiuti speciali che Dio non manca di dare a chi prega. Un novizio, un professo semplice (nella religione di voti solenni), il professo temporaneo possono, anche senza motivo plausibile (che però, in pratica, difficilmente verrà a mancare) ritirarsi dalla vita religiosa senza dover provare l'angoscia terribile e disperata di credersi, per ciò stesso, irremissibilmente riprovati da Dio e avviati ormai alla dannazione. Anche un religioso già legato definitivamente alla religione potrà, per giusti motivi, ottenere la secolarizzazione, e, in questo caso, non deve aver timore di non potersi salvare » (pag. IX-X).

c) « Trattando, nell'ultima parte delle costituzioni (p. X, n. 5), dei mezzi più atti a conservare e ad accrescere la Compagnia di Gesù da lui fondata, S. Ignazio di Loiola scrive, fra l'altro: « per conservare sempre in buono stato questo corpo (della Compagnia), giova moltissimo quanto fu già ripetutamente notato: che, cioè, non si ammetta una turba di gente ed uomini inetti per il nostro Istituto. Che se, durante il tempo della probazione, si trovasse qualcuno

non fatto per noi, si deve mandar via. Tanto meno è da ritenersi chi ha cattive abitudini o lascia poca speranza di emendazione. Ancor più stretta sarà la porta nell'ammettere tra gli Scolastici approvati o tra i Coadiutori formati (ai voti semplici); strettissima poi nell'ammettere tra i Professi (ai voti solenni). Qui devono essere soltanto uomini scelti per spirito e dottrina; provati già molto, e a lungo, e di sicurissimo affidamento a edificazione comune. In tal modo, anche se crescerà il numero, non diminuirà né si svigorirà lo spirito, quando la Compagnia di Gesù sia costituita da tali persone » (pag. VII).

d) « La somma autorità di S. Alfonso che avvalorò, riportandola nella sua *Theologia moralis*, una dottrina più severa di alcuni teologi e specialmente dell'Habert, riguardante la vocazione sacerdotale, applicandola per di più alla vocazione religiosa, fu causa in seguito che la dottrina tradizionale sulla vocazione religiosa fosse alquanto offuscata e si ammettesse in seguito da molti teologi uno stretto obbligo di seguire la vocazione religiosa, confondendo così i due concetti ben distinti di consiglio e di obbligo. Ma Lei è riuscito a dimostrare che le argomentazioni a favore di una tale dottrina sono destituite di un saldo fondamento teologico, e che niente ci obbliga ad abbandonare la dottrina tradizionale » (pag. 187).

e) « La divina chiamata a uno stato di maggiore perfezione è di consiglio, non di preцetto. Chi non corrisponde alla vocazione non pecca. Rimarrà privo delle grazie e degli aiuti che gli erano preparati in quello stato al quale era chiamato, rinunzierà ai mezzi che gli avrebbero reso più facile l'acquisto della perfezione, rinunzierà anche a un premio più grande, ma potrà egualmente salvarsi, pur incontrando maggiori difficoltà, perchè Dio non nega a nessuno le grazie necessarie per la salvezza eterna ». Questa dottrina è confermata e illustrata con argomenti desunti dalla ragione, con l'insegnamento costante dei Santi Padri e con l'autorità dei Teologi. E questa dottrina toglie qualsiasi ansietà e ai direttori di spirito e ai giovani chiamati alla vita religiosa; questi possono con più facilità lasciare la religione e tornare al secolo, quelli potranno consigliare con maggiore tranquillità. Si avrà forse minor numero di religiosi, ma in compenso si avranno religiosi più ferventi, il che sarà di grande vantaggio agli Istituti religiosi e alla Santa Chiesa » (pag. 190).

f) « È vero che bisogna andar cauti nell'eliminare, ma bisogna andare almeno altrettanto cauti nell'approvare. Il pensiero, la preoccupazione terribile della Chiesa e dei Vescovi è una sola, quella di non dare alla Chiesa preti indegni, incapaci, insufficienti, inutili. Pio XI ai Vescovi d'Italia, adunati a Roma il 25 luglio 1929, rivolgeva queste parole: « Di qui la necessità di fare una severa e scrupolosa selezione senza timori umani, senza esitazioni, perchè è molto meglio avere un solo sacerdote pienamente formato, che avere quattro o cinque mediocrità o meno che mediocrità » (*Enchiridion clericorum*, n. 1472). Nel dubbio, dicono i Pastori della Chiesa, bisogna scegliere la via più sicura » (pag. 192).

g) « Ricordo una Congregazione religiosa femminile, in cui lo spirito era quanto mai decaduto dal fervore: la regola, i voti e la disciplina religiosa erano diventati poco più che una cosa scritta, un nome, e le suore non lo erano

se non quasi solo per l'abito santo che disonoravano con la loro condotta. Evidentemente non tutte quelle religiose erano così; ma il numero era sufficientemente esteso tanto da paralizzare l'attività dell'istituto. E tuttavia costoro continuavano a rimanere nella paura appunto che, uscendo, sarebbero andate diritto all'inferno: tronchi ormai svuotati di midollo interiore che bisognò recidere con mano forte per la salute dell'intero corpo! ».

« Io credo sia quanto mai opportuna l'opera del P. Geremia, già favorevolmente noto per l'altro suo lavoro su *La vita religiosa* (Milano, « Vita e Pensiero », 1945), nello sfatare questo dannoso pregiudizio che può tenere perplessi Direttori di spirito e Superiori, e mettere in gravi angustie certe anime deboli e timide che, avviate per un cammino arduo e difficile, e non ancora legate indissolubilmente e definitivamente, sentono, a un dato momento, di essere su una strada non più fatta per loro, ma, tuttavia, non hanno il coraggio e la franchezza di tornare indietro » (pag. IX).

h) « Comprendo bene che un religioso, già legato coi voti solenni, o coi voti perpetui semplici, debba temere di trovarsi nel pericolo di dannazione eterna, quando senza motivo alcuno, abbandona la religione o se ne rende talmente indegno da farsi dimettere. Non già che gli vengano meno gli aiuti necessari, specie se pentito del mal passo: ma potrà forse trovarsi in tentazioni sì gravi dalle quali, senza aiuti speciali, non riuscirà a liberarsi. E tali aiuti non avrà anche perchè ha perduto l'uso della preghiera necessaria a meritarli.

« Non comprendo davvero perchè debba ritenersi riprovato da Dio il novizio, il professo semplice (nella Religione di voti solenni), il professo temporaneo, che senza alcun motivo plausibile si ritira dalla vita religiosa. Lo stesso dicasi del religioso già legato definitivamente alla religione, che, per giusto motivo, ottiene la secolarizzazione.

« Tutti costoro non beneficeranno delle grazie speciali della vita religiosa, ma non mancheranno di tutti gli aiuti ordinari per salvarsi, e anche degli speciali che il Signore dà a chi prega.

« Sono persuaso che il suo lavoro sarà ben accolto dalle persone illuminate e dotte, e sarà luce benefica per quelle povere anime, che, messesi nel cammino della vita religiosa, e prima di esserne legate definitivamente, si accorgono poi di non essere fatte per essa, o di non aver più l'entusiasmo dei primi tempi » (pag. 183).

Terminiamo facendo voti che queste due opere, così magistrali nel campo della vocazione (l'una per essere l'eco fedele della dottrina del P. Delbrel, l'altra per l'indagine quanto mai originale ed apodittica in uno dei punti più vitali di questo problema) non abbiano a mancare in nessuna biblioteca di seminario, noviziato o studentato di comunità religiose, e che specialmente divengano meditazione proficua e quotidiana di tutti coloro che hanno delle responsabilità in un campo così delicato per la vita della Chiesa.

SAC. PROF. VALENTINO PANZARASA, S. S.

LA XX SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI ITALIANI

I cattolici d'Italia hanno tenuto a Venezia dal 14 al 19 ottobre la XX Settimana Sociale su « I problemi del lavoro ». Vi aderirono le più alte personalità e gli Istituti del mondo ecclesiastico e laico, e vi presenziarono un notevole numero di Presuli, uomini politici, dirigenti di A. C., sacerdoti, uomini del pensiero e dell'azione, tutti severamente impegnati nella meditazione teoretica e pratica dell'umano problema del lavoro. Ascesero la cattedra illustri maestri: P. De Marco, Vito, Valente, Giordani, Bianchini, Montini, Rubinazzi, Storchi, Pavan. Tenne la presidenza l'eccellentissimo Mons. Bernareggi, con vicepresidente l'illustre maestro dell'Università Cattolica prof. F. Vito; l'eminentissimo Patriarca di Venezia, dopo l'apertura della Settimana nella raggiante Basilica di San Marco, tenne la prolusione nel Palazzo Ducale.

Le riunioni plenarie di studio, come di consueto, vennero accompagnate quasi quotidianamente da riunioni di gruppo per i rappresentanti dei Movimenti di Attività Sociali, per i Segretari Diocesani delle Unioni Professionali Cattoliche, per i Delegati Vescovili di A. C., per i rappresentanti delle ACLI e dell'Artigianato, per i delegati per la moralità, per i delegati per l'Emigrazione. Di particolare rilievo sono state le riunioni numerose, nutritive e feconde per la Cooperazione e le Casse Rurali, per il Movimento dei Coltivatori Diretti e per la nascente Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti. Una solenne conferenza serale del prof. Vito tracciò la gloriosa storia venticinquennale dell'Università Cattolica di Milano.

La Settimana, oltre che da un notevole gruppo di Eccellenzissimi Vescovi, venne onorata dall'intervento di uomini del Governo, come i ministri Gonella e Cingolani, l'on. Iervolino; l'on. Piccioni portò il saluto dei Democratici cristiani.

Noi, dopo aver dato rilievo alla Lettera con cui il Santo Padre volle delineare il significato, gli impegni e gli orientamenti della Settimana, daremo un breve ragguglio dei problemi agitati e delle conclusioni proclamate.

Il significato, l'importanza, i fini della Settimana nel messaggio Pontificio.

La Settimana si aprì con la lettura da parte del Presidente, della lettera inviata da S. E. Mons. Montini, sostituto della Segreteria di Stato, a nome del Santo Padre.

L'augusto documento notava in primo luogo l'opportunità della Settimana e del suo tema specifico.

È sembrata veramente opportuna al Santo Padre la scelta del tema « I problemi del lavoro » fatta per la 20^a Settimana Sociale che i Cattolici italiani si accingono a tenere a Venezia. Tali problemi, infatti, i quali sotto aspetti diversi toccano interessi di ogni categoria di persone, hanno acquistato in questi ultimi periodi di tempo importanza così vasta da richiamare anche maggiormente l'attenzione delle autorità civili di quasi tutte le Nazioni.

Nè si dica o si pensi che i Cattolici solo per ragioni contingenti si interessino del lavoro e dei lavoratori. S. E. Bernareggi ebbe agio di ricordare come il tema dell'attuale settimana era di già stato preordinato da più di un decennio, e solo per l'interruzione della Settimana si era dovuto procrastinarne la trattazione. « La Chiesa sempre sollecita di indirizzare le umane attività ai fini supremi e eterni della vita, pose sin dal suo nascere ogni cura per redimere il lavoro manuale dalla dura oppressione della schiavitù, per rivendicarne le dignità e i diritti. Ai datori di lavoro essa non si stancò lungo i secoli di richiamare con vigore l'inestimabile valore della persona umana, la quale, anche nel più umile dei servi è immagine di Dio ». E si richiamavano le alte parole rivolte dal S. Padre alle lavoratrici cristiane, il 15 aprile 1945 : « La Chiesa è l'avvocata, la patrona, la madre del popolo lavoratore. Chi volesse affermare il contrario ed elevare artificiosamente un muro divisorio fra la Chiesa e il mondo del lavoro verrebbe a negare fatti di evidenza luminosa ».

È pertanto contro l'autentica dottrina della Chiesa e contro la storia di ieri e di oggi la calunnia che i nemici di Gesù Cristo oggi più che mai si sforzano di diffondere particolarmente negli ambienti più umili... che la Chiesa invece di porsi in difesa dei diritti dei lavoratori è costante alleata di quelle categorie di persone che sfruttano il lavoro colla potenza del denaro.

Determinata e difesa alla luce dei sommi principi ideologici cristiani questa cura incessante della Chiesa verso il mondo del lavoro, il solenne messaggio passa a definire il principio fondamentale che nei rapporti fra capitale e lavoro dovrà tenere il lavoro :

« Se il capitale è un coefficiente primario della produzione, il lavoro deve avere il primato sui fattori strumentali ».

... ed ancora i fini della settimana :

« Sia pertanto cura dei cattolici italiani nelle sedute di studio della prossima Settimana di mettere saldamente in rilievo che la dottrina cattolica se riconosce i diritti del capitale, che è un coefficiente primario della produzione, deplora qualsiasi sistema economico che conceda al capitale stesso privilegi eccessivi tali da riuscire realmente dannosi alla dignità e ai legittimi diritti del lavoro, il quale, come attività della persona umana intelligente e libera, deve indubbiamente avere nel campo della produzione il primato sui fattori puramente strumentali ».

Nè si accusi la Chiesa di rettorica ideologica ed infecondità di opere.

« Sarà inoltre di grande importanza che i cattolici italiani mettano in evidenza che nel campo del lavoro la Chiesa non si è limitata a enunciazioni teoriche e sterili. Quando i fatti richiedevano la difesa del patrimonio della verità cristiana, come pure le norme della giustizia sociale, essa non ha esitato e scendeva decisamente sul terreno dell'azione pratica, benedicendo e favorendo quelle attività e quelle organizzazioni che meglio sembravano tutelare e promuovere gli interessi dei lavoratori ».

E venivano ricordati gli alti moniti del Pontefice al Clero e al laicato cattolico perchè si stimi come un dovere di apostolato « il dedicarsi allo studio e all'azione sociale » (Lettera della Segreteria di Stato di Sua Santità all'Episcopato italiano, il 12 gennaio 1946) e perchè si consideri « quasi un privilegio di più fedeli seguaci di servire Cristo nei fratelli cui grava e nobilita l'umana fatica » (Messaggio del Santo Padre al primo Convegno nazionale degli Assistenti ecclesiastici delle ACLI, 21 agosto 1946).

Con questo invito ad un sistema economico ove primeggi la persona umana ed il lavoro, ed un'azione eroica per la sua realizzazione, ancora l'alto monito che « la difesa dei diritti del lavoro non può in alcun modo andare disgiunta dalla difesa costante ed energica degli interessi soprannaturali delle anime ».

Il Cattolicesimo teorizza e promuove un personalismo solidarista universale ed integrale gerarchico; sviluppo di tutto l'uomo, e di tutti gli uomini, e quindi anche dell'uomo economico, ma senza obliare l'uomo integrale naturale e soprannaturale.

Ed è alla luce di questo saggio integralismo gerarchico cristiano che si richiamano le vibrate ed impegnative parole rivolte dal Sommo Pontefice, in data 29 settembre 1946, ai partecipanti al primo Congresso nazionale delle ACLI :

« Abbiate il coraggio di non dare la vostra adesione e la vostra collaborazione là dove si disprezzano e si conculcano le leggi di Dio, i sani principi e la dignità umana. Voi sperimentate come la fedeltà verso Dio vi renda pronti nell'avanzare, non pavidi in faccia ai pericoli, immobili alle minacce, forti al soffrire, insuperabili nella lotta in difesa della giustizia, imperterriti per non soggiacere nella vita privata e pubblica agli allestimenti, alle astuzie, alle correnti cui un cattolico di salda fede non può dare il suo assenso. Voi potete e dovete essere invece il lievito che penetri nelle masse lavoratrici per trasformarle e vivificarle secondo il pensiero e le virtù cristiane ».

Gli studi e i voti della Settimana « non saranno certo di lieve aiuto per quella « legislazione del lavoro » che sembra stia tanto a cuore a quanti attendono alla preparazione della nuova carta costituzionale d'Italia.

E conclude il paterno messaggio :

« L'Augusto Pontefice che segue con particolare attenzione tutti i propositi e gli sforzi atti a migliorare le condizioni sociali dei popoli si augura pertanto che tutti questi problemi del lavoro trovino alla luce dei principi eterni del Vangelo la migliore soluzione, e che soprattutto suscittino volontà forte e decisa a metterli in pratica anche a costo di personali sacrifici.

« Si augura infine che la 20^a Settimana Sociale dei cattolici italiani, con serietà di studio e unione di intenti, indichi a tutti i cattolici d'Italia la via perchè possano lavorare efficacemente affinchè il nuovo ordine sociale così spesso invocato porti i segni inconfondibili della dottrina di Gesù Cristo, fondamento e garanzia per ogni giustizia e ogni benessere ».

L'autorevole documento nelle sue direttive dottrinali e nel suo appello ad un'azione decisa per un ordine economico ed una civiltà cristianamente ispirati fu l'anima di quanto nei giorni seguenti si affermò, si discusse, si concluse.

Il lavoro nei suoi molteplici aspetti e problemi.

Le dieci relazioni della Settimana presentavano gli aspetti e i problemi plurimi del lavoro, dal suo rapporto con la personalità — alla luce del Vangelo e del Magistero Pontificio (Card. Piazza - Giordani) — ai suoi rapporti con la rimunerazione (De Marco), la proprietà (Vito), la vita aziendale (Valente), l'ordine sindacale (Montini), l'ordinamento politico (Rubinazzi), la scuola (Bianchini), il mondo internazionale (Storchi), la libertà, la necessità, per la vita (libertà di lavoro e diritto al lavoro, Pavan).

Dire che nelle trattazioni di tali problemi ci sia stata da parte dei relatori un'anteriore intesa per evitare ripetizioni ed insieme concordare — per risparmio di tempo e per continuità di idee — il piano delle relazioni, sarebbe non rilevare uno dei difetti più emergenti della Settimana. Così pure forse non adeguatamente si è soddisfatto ad un altro desiderio già manifestato da molti in altre Settimane e cioè: richiamare la definizione rigorosamente precisa e scientifica dei principi, dare la determinazione rigorosa e oggettiva delle situazioni storiche e finalmente stabilire un piano diremo tecnico di azione e di organizzazione per l'insegnamento efficace e verace dei principi eterni cristiani nell'oggi, che noi dobbiamo umanizzare e cristianizzare.

Il fine della Settimana però non era direttamente quello di determinare un piano tecnicamente dettagliato di azione.

La prolusione del Card. Piazza.

L'eminente oratore rileva dapprima l'importanza e l'attualità del tema generale della Settimana, sia in se stesso come in relazione alle condizioni attuali della società.

1. Se il lavoro umano per la sua stessa natura e funzione si è sempre trovato al centro della vita economica presso tutti i popoli civili; da oltre un secolo, in seguito agli sviluppi della tecnica e della organizzazione, esso è passato pure al centro della vita sociale e politica. Non vi può essere oggi società o stato saggemente ordinato in cui non si assegni al lavoro un posto corrispondente alle sue naturali esigenze. Il cataclisma della guerra, più il disagio e l'inquietudine che sono il triste retaggio di più disfatte, senza accennare ad altre cause palesi ed occulte, interferiscono profondamente sui problemi del lavoro complicandoli ed esasperandoli.

Tutti convengono che bisogna uscire da questo marasma ricostruendo e rinsaldando i piloni e i ponti della convivenza umana. La giusta valutazione del lavoro e delle sue esigenze insopprimibili deve collocarsi in primo piano nel riassetto mondiale.

Senonchè il campo appare oggi assai confuso ed oscuro non meno nel settore ideologico che in quello pratico. S'impone pertanto una chiarificazione.

2. - Nessuna dottrina provvede meglio agli interessi sia spirituali come materiali del lavoratore, che ciò di tutto l'uomo, che la dottrina della Chiesa.

Di contro al liberalismo che vede nel lavoro solo il lato economico in ordine alla produzione della ricchezza e lo valuta per quel che costa il suo prodotto sul mercato, e di contro al collettivismo marxista che, guardando il lavoro solo nel suo rapporto sociale, rende l'uomo schiavo della società produttrice, sta inconfondibile la visione cristiana che considerando il lavoro nel suo rapporto essenziale con l'uomo così da abbracciare tutti gli aspetti in una rivalutazione completa e sicura, ne celebra il carattere « personale », come inerente alla persona, la quale gode di autonomia nell'essere e nell'agire.

Il lavoro così concepito è stupenda attività umana che, mentre esercita un dominio reale sulla natura, imprime, nella natura l'orma creatrice e trasfiguratrice dello spirito. Bisogna vigilare perché la macchina non depersonalizzi e non despiritualizzi il lavoratore.

Il lavoro espressione dinamica della personalità, con una triplice funzione personale, familiare e sociale non ha solo come finalità la elevazione economica e sociale del lavoratore, ma è ancora un mezzo, efficace di perfezionamento morale e di meritaria espiazione, una scuola di virtù sull'esempio di Gesù Cristo operaio e dei grandi campioni del Cristianesimo, un vero servizio divino in ossequio al Creatore.

Questa valutazione spiritualista, personalista e solidarista ad un tempo, è la più efficace a far accettare agli uomini lavoratori la fatica e la disciplina della fatica. Solo la fede religiosa dà la « gioia del lavoro ». Ogni idea materialistica creerà dei cupidi e degli insofferenti, anche se collettivistica.

Il lavoro in ragione del suo carattere umano e delle sue finalità personali, familiari e sociali, ha connaturali, antecedentemente ad ogni contratto, dei diritti che nessuno può infrangere. Questi sono :

1) Proporzione del lavoro alle capacità reali del lavoratore. Dnde la necessaria tutela del fanciullo e della donna contro fatiche inadeguate e contro ambienti di lavoro e idee non consone alla loro dignità e moralità.

2) Diritto al riposo settimanale, che coincida col giorno festivo per l'assolvimento dei doveri religiosi. Abusare dell'uomo a scopo di lucro, abbrutire il contadino al livello della terra, e l'operaio alla funzione di macchina, equivale a spegnere la personalità e commettere un delitto di lesa umanità.

3) Dare a ciascuno il suo secondo giustizia, non trafficando sulle energie del popolo e defraudando la giusta mercede.

In ragione del carattere personale del lavoro spetta al lavoro il posto preminente, il primato nella gerarchia dei fattori della produzione, di fronte ai fattori puramente strumentali, la natura inintelligente e il capitale, fattore derivato, artificialmente costituito dall'uomo, improduttivo se non viene impegnato al servizio del lavoro.

Conseguenza logica di tale primato, è l'affermazione dei diritti prevalenti del lavoro, sia nella produzione, sia nella distribuzione e nel consumo della ricchezza, la partecipazione attiva degli operai, oltreché agli utili, alla gestione stessa della azienda nei limiti di una ragionevole ed armonica subordinazione, il diritto di associazione in sindacati che tutelino gli interessi dei lavoratori contemporandoli con gli interessi dell'azienda e dell'intera società, rendendoli anche capaci di assumere responsabilità sindacali e politiche. Diritti che comportano doveri di collaborazione, subordinazione ad esigenze imposte dai lavoratori stessi.

Una società che s'ispirasse a questi principi eliminerebbe la piaga dello sciopero, che oltre ad essere come la guerra una *extrema ratio*, richiedente giustificazioni adeguate alla gravità del fatto, è un deleterio spingere le masse ad agitazioni irrefrenate che si risolvono in ultima analisi a svantaggio degli stessi lavoratori.

Pertanto i cattolici italiani hanno il diritto di attendersi una Costituzione che anche nel campo del lavoro si ispiri ai principi della loro fede e del diritto naturale, sapendo che solo con questa ispirazione il mondo di domani sarà mondo di produttività pacifica : la rivendicazione al lavoro umano del suo carattere formale, della sua posizione di primato di fronte al capitale, del suo apporto al perfezionamento morale dell'uomo al compimento dei fini propri della ricchezza.

La Chiesa quanto alla dottrina sociale non si è mantenuta troppo in alto nella regione ideale dei principi, ma, specie nell'insegnamento sociale degli ultimi tempi, ha saputo dai principi scendere fino alle ultime conclusioni pratiche, pure nel settore economico, indicando certe ardite rivendicazioni a favore dei lavoratori.

Certamente la Chiesa non possiede e non ha la forza per imporre ad alcuno le sue dottrine o le proprie soluzioni al problema del lavoro ; possiede tuttavia una potenza morale, collaudata da due millenni di attività ed esperienze che solo dall'ignoranza o dal fanatismo può essere negata. I metodi della forza sono intieramente falliti. È però

necessario che il capitalismo non pretenda arrestare il corso fatale della storia, soffocando il lievito della giusta rinascita : ed è pure necessario che la massa lavoratrice non ardisca sostituire questo lievito con la dinamite dell'odio rivoluzionario. Non rivoluzione ma evoluzione.

L'Eminentissimo Porporato concludeva invitando tutti i lavoratori a tenere saldo il quadro integrale dei valori: non solo il pane, ma ancora l'anima e tutti i valori dello spirito.

Il lavoro nel Vangelo.

Sugli stessi concetti ebbe agio di ritornare nella sua conferenza serale del mercoledì l'on. prof. Igino Giordani trattando: « Il lavoro nel Vangelo e nel Magistero Pontificio ». Col caratteristico stile tutto personale, a colpi di sonda e tocchi adamantini, l'oratore attraverso le fonti bibliche e le meditate pagine del messaggio sociale dei Papi venne delineando l'etica cristiana del lavoro.

Anche in quanto lavora, l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. Nella Bibbia difatti si rivela che Dio lavora: al principio, ad esempio, Dio lavorò sei giorni a edificare il mondo e poi sì riposò.

L'uomo fu messo nel Paradiso terrestre e lavora così come respira e digerisce, perché è stato fatto così. Sua natura è il lavorare, come natura degli uccelli è di volare. Togliere il lavoro agli uomini è atto snaturato; è come togliergli il respiro. E noi vediamo la morte morale (e talora anche fisica) prodotta spesso dalla disoccupazione.

Il peccato originale non generò il lavoro: generò la fatica; aggiunse le spine alla pianta e il sudore all'azione. Ma la Redenzione permise di trasformare questa pena in sostanza di salvezza, chè, lavorando e penando, i lavoratori non soltanto guadagnano un salario e uno stipendio temporali più o meno equi, ma guadagnano anche una mercede, sicuramente giusta; sì che il lavoratore produce due redditi, uno che passa, l'altro che resta: e la fatica diviene una forma dell'ascesi; la sua ascesi ordinaria.

L'uomo ha diritto — per leggi divine e naturali — al lavoro, ma ha anche il dovere di lavorare: chè del lavoro si vive. Chi non vuol lavorare non ha diritto di mangiare.

Ogni lavoro è lecito e nobile purchè sia nell'ambito della morale: tuttavia la forma più alta d'attività è quella che riguarda lo spirito (come il ministero sacerdotale), poi quella che riguarda l'intelletto, e infine quella che si fa coi muscoli.

Nobile il lavoro e importante, d'una importanza capitale. Ma resta mezzo, non fine della vita. Quindi non bisogna sottoporre né sè né gli altri a uno sforzo eccessivo, sfibrante, angustiandosi per il vitto e per il resto; chè non di solo pane vive l'uomo. Perciò condannato è lo sfruttamento del lavoratore e soprattutto delle donne e dei ragazzi e inculcato è il limite alla fatica: un limite che le feste religiose consacrano, facendo del riposo un obbligo. Le feste danno alla vicenda lavorativa un'interruzione di serenità e un senso di relatività, che la svelena del veleno avaro; mentre la Messa compie, e dovrebbe compiere, quello smistamento dei prodotti del lavoro, inculcato da S. Paolo come espressione della carità e della consanguineità sacramentale.

Il lavoro implica dei rapporti tra datori di lavoro e prestatori d'opera, rapporti che soprattutto si concretano nel salario. Dice il Vangelo: il lavoratore è degno della sua mercede. E anche: il lavoratore è degno del suo nutrimento. Di qui il criterio della mercede-nutrimento: cioè il criterio che un lavoro degno dell'uomo e di Dio, da cui fu imposto, esige una mercede la quale assicuri il nutrimento a chi lavora e a quel suo complemento che è la sua famiglia, con cui compone una unità naturale, e col nutrimento, come dice S. Paolo, assicuri il decoro e l'indipendenza. Poi per la legge della carità — per la giustizia della carità — il di più del reddito, se c'è, va distribuito a chi ha di meno.

Il pagamento non è proporzionato solo al rendimento, come esigono le economie liberale e sovietica; ma è proporzionale anche ai bisogni dell'uomo che lavora. Il padrone

della vigna nella parola di Gesù dà un denaro sia a chi ha lavorato 12 ore, sia a chi ha lavorato un'ora: chè entrambi devono vivere.

Tanta è la dignità del lavoro che Gesù e gli Apostoli furono lavoratori, e il Vangelo nella società, si commisura anche dalla stima che si fa del lavoro. Le aspirazioni sociali sono caratteristiche del mondo occidentale e dei paesi a cui arriva la civiltà occidentale, perchè si tratta di un mondo e di una civiltà fondamentalmente cristiana.

La grande impresa oggi sta nel lavorare per ricostruire. Occorre come Pietro, dopo una notte di fatiche inutili, che riproviamo anche noi, dopo la notte di barbarie e sangue; sulla parola di Gesù, il quale, sulla nostra fatica, che pare disperata, seguita a chiamare: « venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò ».

E se assiste Lui al nostro sforzo, di che paventiamo?

Lavoro e rimunerazione, lavoro e proprietà, lavoro e vita aziendale.

Le relazioni della seconda e terza giornata della Settimana, tenute rispettivamente dal P. De Marco S. J., dal prof. F. Vito e dall'ing. A. Valente, su « lavoro e rimunerazione », « lavoro e proprietà », « lavoro e vita aziendale », portarono ad affrontare, in una prospettiva simultaneamente dottrinale, storica e tecnica, i grandi problemi oggi così vivamente e intensamente vissuti.

Il P. De Marco, in una serrata esposizione, focalizzò all'inizio la centralità e il valore morale insieme del problema della rimunerazione:

Esso è divenuto oggi il più urgente tra i problemi del lavoro, in quanto interessa la maggioranza assoluta della popolazione, esposta all'incertezze dell'avvenire nella vita economica: ha un valore soprattutto morale.

Essa infatti è l'unica fonte a cui il lavoratore attinge i mezzi necessari alla sua esistenza e al suo perfezionamento, ottenuti mediante il lavoro, da esigere quale corrispettivo in forza di un diritto naturale.

Questo diritto trova i suoi limiti:

- a) nel diritto del capitalista, che trae dai beni produttivi i mezzi necessari alla vita;
- b) nel diritto della società a usufruire dei risultati della produzione;
- c) nella stessa limitatezza dei beni che della produzione sono il risultato.

Per l'esatta soluzione del problema è necessario considerare questi tre aspetti, connessi e interdipendenti l'uno dall'altro, in una visione unitaria. Il che non fecero le dottrine liberali, trascurando nella considerazione economica del problema salariale, gli aspetti etico e giuridico.

Le teorie del salario, elaborate dagli economisti liberali: teoria della domanda e dell'offerta, teoria del costo di produzione, teoria della produttività, costituiscono oggi gli elementi di una teoria generale per tutti i beni di scambio, lavoro compreso, il cui prezzo raggiunge il livello massimo, determinato dalla produttività del lavoro; il livello minimo, determinato dal costo di produzione del lavoro; o anche un livello intermedio, secondo il funzionamento della legge della domanda e dell'offerta operante sul mercato del lavoro.

Due gravi difetti delle teorie liberali: esse sono delle teorie generali dello scambio, che non considerano le caratteristiche della personalità e della necessità del lavoro, mentre lasciano la determinazione della misura della remunerazione ai rapporti di forza tra i soggetti economici isolati o in massa, in un regime di concorrenza, secondo gli economisti più antichi, o in regime di monopolio bilaterale secondo i moderni.

Una soluzione completa del problema della rimunerazione deve tener conto delle caratteristiche umane ed economiche del lavoro e determinare il costo di produzione del lavoratore, equivalente a un salario che gli assicuri un tenore di vita conforme alla dignità di persona, secondo la recente teoria del salario come costo costante e la teoria del benessere. Inoltre deve tener conto del diritto del lavoratore ai risultati della produzione, imputabili alla sua produttività, e del diritto della collettività ad ottenere dalla collaborazione continua del capitale e del lavoro i beni necessari alla soddisfazione delle esigenze sociali.

Il problema della remunerazione come problema di giustizia trova in concreto la sua soluzione nel regime corporativo cristiano, che associa democraticamente i fattori della produzione, imputabili alla sua produzione nello sforzo produttivo e rimette al giudizio imparziale di una specie di magistratura, indipendente dal potere esecutivo, le possibili vertenze in materia di distribuzione a tutela del diritto delle classi della produzione e della collettività.

Secondo la dottrina cattolica il giusto salario è l'alto salario, il quale non solo risponde alle esigenze del diritto, ma influenza favorevolmente alla produzione, aprendole nuovi sbocchi e alimentandola attraverso il risparmio, con l'effetto di elevare il benessere di tutti ed il tenore di vita delle classi lavoratrici.

Il problema della remunerazione si pone come una necessità due volte assoluta nel periodo della ricostruzione, specialmente se questa dovrà costare sforzi lunghi e duri alle categorie del lavoro, sottoposte a una falsa propaganda, da cui non saranno salvaguardate che a condizione di rispettare con perfetta giustizia il loro diritto alla remunerazione.

Nel pomeriggio il prof. F. Vito, dell'Università Cattolica di Milano, esaminava il problema dei rapporti fra lavoro e proprietà alla luce dell'etica cristiana.

La controversia intorno ai rapporti fra lavoro e proprietà è al centro della moderna questione sociale. All'indomani della rivoluzione industriale, quando la fabbrica mandò in rovina gran parte dell'artigianato e la grande fabbrica cominciò ad ammucchiare le moltitudini operaie, prive di tutela professionale e legale, si ritenne che il conflitto sociale potesse essere lenito aiutando in qualche modo gli artigiani immiseriti dalla concorrenza della macchina e proteggendo gli operai nei rapporti coi datori di lavoro. Ma l'esperienza dei decenni successivi doveva mostrare che i disordini sociali provocati dai mutamenti strutturali dell'economia accompagnatisi alla industrializzazione, avevano radici ben più profonde. Il lavoro, reso oggetto di libera contrattazione al pari di qualsiasi merce, non soltanto soggiaceva ad una condizione di inferiorità di fronte ai possessori di capitale, ma veniva gradualmente separato dalla proprietà. I lavoratori, in possesso ormai esclusivamente della forza delle loro braccia, perdono ogni fiducia nell'avvenire; si sentono esposti ad ogni specie di rischio, che da un momento all'altro può toglier loro i mezzi di vita; si sentono inchiodati nella loro posizione di inferiorità, loro e i loro figli, che la mancanza di mezzi non consente di educare e di elevare; formano ciò che rappresenta la piaga disonorevole della moderna società: il proletariato.

Le teorie dominanti nel secolo scorso, che influenzarono in particolar modo le istituzioni politiche e sociali, erano fondate sulla concezione individualistica della società. Esse ignorarono questo aspetto fondamentale del problema sociale consistente nella separazione del lavoro dalla proprietà. Ritennero che lasciando ai singoli libertà di agire nel proprio interesse, ciascun membro della collettività, e perciò anche il lavoratore avrebbe migliorato la propria posizione.

All'estremo opposto di queste teorie conservatrici dell'ordine esistente furono quelle che, sul fondamento della dottrina marxistica del plus-valore, sostennero che fino a quando vi sarà proprietà privata, sarà inevitabile lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Esse prospagnarono pertanto la collettivizzazione della proprietà. Tali vedute furono progressivamente abbandonate: finanche la Russia che in un primo tempo aveva accettato il programma marxistico, con la legislazione successiva del 1936 ha ripristinato sia pure parzialmente il principio della proprietà privata.

In un terzo gruppo si possono comprendere le teorie che in nome dei principi umanitari o dell'interesse economico del paese o della tutela fisica dei cittadini, reclamarono e ottennero le misure di legislazione sociale circa le ore del lavoro, l'igiene del lavoro, le assicurazioni contro gli infortuni, ecc., ovvero favorirono la cooperazione di produzione, di consumo e di credito. Si tratta di riforme nell'ambito dell'ordine esistente.

La dottrina cattolica assume un posto nettamente distinto dalle teorie conservatrici, distruttrici e riformatrici. Partendo dal concetto della dignità spirituale della persona umana, non può accettare la conservazione di un ordinamento che tollera lo stato degradante del proletariato. Né può accettare la distruzione della proprietà privata, perché ciò significherebbe distruzione di quella consistenza economica che è indispensabile allo sviluppo della persona umana. Accetta, sì, le riforme, ma non si limita ad esse. Chiede il superamento dell'ordine esistente in guisa da apprestare condizioni propizie perché ogni lavoratore abbia accesso alla proprietà. Il documento fondamentale della dottrina cattolica

è la *Rerum Novarum* (1891). Ad essa hanno portato sviluppi notevoli la *Quadragesimo Anno* (1931), che esplicitamente raccomanda che il contratto di lavoro venga temperato alquanto col contratto di società e i *Messaggi* di Pio XII: quelli della Pentecoste 1941, del Natale 1942 e del 1 settembre 1944. I messaggi di Pio XII mettono in evidenza anche l'aspetto internazionale del problema dei rapporti fra lavoro e proprietà.

Attualmente quasi tutte le correnti di pensiero sociale tendono alla metà della elevazione del proletariato da raggiungere mediante innovazioni che diano al lavoratore l'accesso alla proprietà. Quasi scomparse sono le correnti che pensano che niente si debba fare per migliorare la sorte dell'operaio. E fra le stesse correnti collettivistiche sempre più rari diventano coloro che ritengono che non vi sia altra via per favorire l'innalzamento della condizione economica, morale e sociale del lavoratore che quella di sostituire, nel rapporto di lavoro, all'imprenditore privato il padrone pubblico. In generale le riforme patrociniate da quanti si occupano della ricostruzione sociale in questo tormentato dopoguerra rifuggono dalle posizioni estreme che tennero il campo del secolo scorso.

Le proposte più frequenti sono:

- a) la partecipazione degli operai agli utili delle imprese e l'azionariato operaio;
- b) la socializzazione delle imprese;
- c) la riforma agraria;
- d) il salario annuale (contratto ora sperimentato in America, per cui imprenditori e salariati si impegnano a un rapporto di lavoro annuo al fine di eliminare l'alea della disoccupazione);
- e) l'assicurazione dalla culla alla barba;
- f) la politica dell'occupazione integrale delle forze del lavoro.

Ciascuna di queste proposte può dare buoni risultati in vista del conseguimento della metà su indicata, a condizione che venga attuata in armonia al principio fondamentale che l'economia è a servizio della persona umana. Una condizione di successo di tali proposte è poi che vi sia una intesa internazionale che tuteli i paesi economicamente deboli. Come scopo immediato occorre mirare: a garantire al lavoratore l'impiego e la maggior continuità dello stesso impiego; una rimunerazione che, oltre ad un sereno tenore di vita familiare, consenta il passaggio alla piccola proprietà; una intesa nazionale ed internazionale per la valorizzazione del lavoro.

Qualsiasi riforma istituzionale, nell'ambito nazionale o di portata internazionale, deve essere infine accompagnata dalla riforma del costume.

La relazione svolta dall'ing. Aldo Valente su « Lavoro e vita aziendale », veniva a concludere il primo gruppo di lezioni della settimana — e certamente il più arduo —. L'argomento posto in discussione poteva dirsi la sintesi pratica delle relazioni precedenti che ne costituivano quasi le premesse generali.

Nell'azienda coesiste, accanto ad una vera e propria società fra capitalisti e imprenditore, una relazione para-sociale fra imprenditore e prestatori d'opera. La tenuità di questa relazione è causa ed effetto delle incerte condizioni del lavoratore. La debolezza di questi è stata attenuata, ma non superata con le leggi sul lavoro e le conquiste sindacali.

L'istituto della partecipazione al governo e agli utili vuole estendere dall'imprenditore ai prestatori d'opera le prerogative del proprietario. L'istituto ha origini lontane, ma non ha potuto finora prosperare per le avverse condizioni esterne, né ha migliori probabilità per l'avvenire, anche se introdotto per legge, qualora sopravviva il dominio dell'economia da parte del capitale, ignorando ogni criterio di giustizia e tendendo solo al maggior guadagno col minore sforzo. Alla carenza di giustizia sociale, aggravata dalla guerra, non si può ovviare con l'istituto della partecipazione, che non è il fondamento, ma un corollario della pace sociale. In particolare è un errore ritenere che la partecipazione assicuri la funzione sociale della proprietà. La partecipazione alla gestione dell'azienda e agli utili richiede da parte delle maestranze una formazione morale e professionale oggi mancante.

Il capitalismo di stato, ad es. quello sovietico, rendendo la cogestione praticamente uno strumento di rigido controllo politico, ha lasciato sostanzialmente l'operaio nelle precarie condizioni dell'azienda in regime liberista, e ha spento la speranza della conquista, con l'indipendenza economica, di durature condizioni di libertà.

Il corporativismo non è un sistema economico-sociale, bensì il miglior modo finora

pensato per provvedere all'armonico inserimento di tutti gli interessi (non solo di quelli economici) e di tutte le funzioni sociali nel consorzio civile ed evitare a che nessun aspetto della realtà sociale sia trascurato in sede legislativa. La corporazione di un settore produttivo è però inadeguata sia all'esigenza di assicurare l'unità aziendale che a quella di assicurare le liberazioni fondamentali, condizione di perfezionamento della persona umana.

Il solidarismo economico invece che ispirato dalle stesse ragioni che suggeriscono il metodo corporativo (concezione personalistica della società) soddisfa con *mezzi economici* alle esigenze *economiche*, offre le condizioni esterne necessarie perché la relazione aziendale si sviluppi in modo da render possibile la coesistenza vitale : dell'azienda partecipazionistica, della cooperativa di produzione e dell'organizzazione per la distribuzione e la raccolta del lavoro a domicilio. Quest'ultima concilia le moderne esigenze della produzione e segnatamente l'alta specializzazione con il lavoro a domicilio, il quale restituiscce il lavoratore alla più assidua cura della famiglia. La coesistenza dei tre tipi di relazione risponde alla multiformità delle esigenze, dei gusti e delle attitudini.

Tutte e tre le relazioni vennero ascoltate con la massima attenzione e ne seguì una generalmente acuta, attenta e positiva discussione chiarificatrice ed arricchitrice. Gli interventi dei numerosi oratori (Ardigò, Braga, Cesati, Costa, Carbone, Gandolfo, Gemmellaro, Golzio, Messori, Martinenghi, Penso, Storchi, Vaccari, Valente) misero in modo particolare in luce :

- 1) il destino personale e communitario dei beni;
- 2) la necessaria conseguenza della disumanità, immoralità e disequilibrio di ogni sistema economico in cui non si dia effettivamente a tutti gli uomini la possibilità, anche economica, di essere onoratamente uomini;
- 3) il lavoro (polivalente) come strumento di conquista della sufficienza economica — per quanti hanno possibilità e attitudine — e la proporzionalità di partecipazione secondo le attitudini e la produttività;
- 4) l'inadeguatezza e l'ingiustizia di ogni sistema capitalistico riformista rivoluzionario per un superamento in un ordine centrato sulla persona umana, il primato del lavoro, la collaborazione solidale fra i vari coefficienti dell'economia;
- 5) l'inadeguatezza del partecipazionismo anche integrale (partecipazione agli utili, alla gestione, al capitale) non solo per l'impreparazione tecnica e morale, per la precarietà della situazione, il rivoluzionario demagogico, le difficoltà tecniche della proporzionale di partecipazione ecc. ma ancora per la sua inadeguatezza a deproletarizzare e portare a più alto — o almeno sufficiente — decoro economico non solo alcuni lavoratori di determinate fabbriche, ma tutti i membri della comunità nazionale ; tuttavia non va obliato neppure questo istituto ;
- 6) una migliore distribuzione della proprietà fondiaria con l'abolizione della grande proprietà ;
- 7) il potenziamento della cooperazione ;
- 8) una speciale politica di lavoro, in ispecie dinanzi alla disoccupazione ;
- 9) una particolare politica tributaria con forte incisione sui redditi in funzione sociale ;
- 10) magari l'assicurazione del minimo vitale, promovendo però l'iniziativa e assicurando rapporti di solidarietà fra datori e prestatori di lavoro.

Come si vede, l'istanza dominatrice di un umanesimo universale ed integrale, personalista e solidarista, in tutti i settori anche economico, con una po-

livalenza di metodi e di mezzi, che trascendano la spiritualità, le strutture e le situazioni dell'economismo — individualista e collettivista — sino ad oggi teorizzati e sperimentati. Un sistema economico cristianamente ispirato deve ancora albeggiare ed i cristiani debbono ardimente protendersi ad esso teoricamente, tecnicamente, attraverso tutte le vie collaboranti alla realizzazione. Primo certo delle idee e del costume, ma insieme — ed oggi i cristiani ne sono molto più convinti che in altri periodi storici — difesa ed instaurazione di un giusto ordine economico, attraverso ancora l'azione sindacale, l'azione nel piano politico nazionale ed internazionale, una migliore distribuzione del lavoro, una migliore preparazione professionale. Problemi e piani di azione messi a fuoco nel secondo gruppo di relazioni della Settimana, tenute rispettivamente da Montini, Rubinazzi, Storchi, Pavan, Bianchini. Data la complessità dei problemi ed in attesa della pubblicazione degli atti, ne daremo un breve rilievo.

Lavoro ed ordinamento sindacale.

Dopo una commossa rievocazione del sindacalista cristiano, Achille Grandi, tenuta dall'avv. Vittorino Veronese, prese la parola l'on. L. Montini, dell'ICAS. Contro la critica fatta dai sindacalisti marxisti italiani (De Vittorio...) alla concezione solidaristica cristiana, definita come statico paternalismo padronale, l'oratore rileva come la contrapposizione classista fra proprietario privato e proletario (messa alla base dell'attività sindacale marxista) sia ormai un superato esclusivismo, poichè oggi di fatti i lavoratori che dipendono dalle amministrazioni statali sono una parte notevole del corpo dei lavoratori.

Passando quindi ad esaminare il posto del lavoro nella vita sociale rileva :

Il lavoro che ha da assumere la piena e consapevole responsabilità di forza autonoma e direttiva nella comunità umana, non può più chiedere ad essa delle semplici rivendicazioni, né può presentarsi come una perenne forza violenta di lotta sociale.

Il lavoro deve aiutare la comunità umana nel suo faticoso sviluppo di organi, di funzioni, di solidarietà, senza mortificiarla nel suo fine che è la libertà e la elevazione della persona.

Mezzo concreto a ciò nell'epoca presente : la vita sindacale organizzata.

Per quel che riguarda lo stato attuale delle cose nel nostro Paese :

a) noi constatiamo di essere in presenza di un puro e semplice sindacalismo di fatto, originato da un sano bisogno di unità, ma senza struttura sufficiente a garantire uno sviluppo sindacale effettivo e tecnico, esposto a pericoli immediati;

b) in proposito vanno rilevate le mozioni che furono votate nel recente congresso delle A.C.L.I.

Le linee generali orientative del nostro movimento possono così indicarsi :

a) siamo per una completa e sistematica organizzazione del lavoro e per la creazione di un diritto sindacale. Tale organizzazione deve sorgere dal basso, fondarsi sulla persuasione e sulla convinzione; deve applicare una tecnica che sia frutto di esperienza e d'una competenza specifica;

b) deve rispettare la libertà sindacale e raggiungere l'unità di azione sindacale nel rispetto delle opinioni politiche e della fede religiosa;

c) all'infuori di questi principi nulla ci lega in modo definitivo ad una speciale forma organizzativa.

Per indicare tuttavia qualche linea, praticamente distinguiamo l'organizzazione professionale generale dalle specifiche organizzazioni sindacali propriamente dette, e dalle semplici associazioni extra o para-sindacali.

L'organizzazione professionale dovrà rappresentare un fatto organico nel diritto, negli organi economici, centrali e decentrali nella vita nazionale e internazionale.

Essa comprenderà in modo particolare organi pubblici: come gli uffici del lavoro e simili, sui quali tutti sono d'accordo di ammettere l'intervento dello Stato.

Le organizzazioni sindacali propriamente dette dovranno avere per base l'uomo, la persona umana che lavora.

Una anagrafe per lo *status professionale* favorirà le specifiche forme organizzative. Il Sindacato ha da essere fondato sulle categorie professionali tendendo piuttosto ad una organizzazione per branche produttive.

Esso è la vera espressione del sindacalismo; deve fondarsi su libere associazioni alle quali, entro determinate condizioni, compete un riconoscimento giuridico destinato a facilitare i compiti sindacali entro i fini costituzionali della comunità civile.

La rappresentanza univoca degli interessi dovrebbe essere affidata ad organi pubblici, ai quali dovrebbe precisamente spettare la funzione di rappresentare quel *quantum* di unità sindacale che man mano si identifichi come indiscutibile e si realizzzi tecnicamente e moralmente nel costume pubblico giuridico del paese.

Si dovrebbe evitare di assegnare tali funzioni a qualsiasi associazione sindacale maggioritaria. Non si tratta neppure di creare organi pubblici coattivi, ma piuttosto di sindacati di secondo grado o rappresentanze federative o camere di lavoro in senso ben più tecnico di quelle attuali.

La organizzazione dei datori di lavoro va tenuta in considerazione per quel che può riguardare la realizzazione dei fini sindacali: il concetto di datore di lavoro va rivisto sotto tutti gli aspetti di un nuovo ordinamento economico-sociale.

Qualunque sia la estensione della rappresentanza univoca, e qualunque forma possano assumere i sindacati, deve sempre essere indiscutibile l'esistenza di associazioni che raggruppano liberamente i lavoratori per quegli scopi che essi intendono liberamente sostenere.

Tutta questa organizzazione del lavoro non si deve esaurire in un tecnicismo sindacale né in uno schematismo giuridico, non mette alla porta la politica, ma si crea una autonomia propria, e con una progressività, storicamente connessa con la vita sociale-politica interna ed internazionale.

Concludendo: Partendo dallo stato di fatto e tenuti fermi i principi a) della libertà, b) dell'unità sindacale, c) dell'avvento del lavoro nella vita sociale, si procede ad una legislazione concreta, sia pure con tutta la prudenza suggerita dalle gravi circostanze sociali nelle quali si trova il nostro paese. Le forme sindacali future le discuteremo, le proveremo, dovremo evitare ogni forma di monopolio che conferisca privilegio ad associazioni singole. Comunque, se ci guiderà un vero senso di sindacalismo non sarà difficile vedere le linee costruttive dell'edificio tanto necessario alla società moderna.

Una sola cosa non potrà essere accettata ed è che la concezione unitaria del lavoro — la organizzazione — il sindacalismo in una parola, debba presentarsi come strumento di lotta immanente e permanente alla società.

La distinzione di interessi non significa, nell'economia, una lotta, e tanto meno lo deve significare nella vita sociale. L'opposizione di interessi non significa impossibilità di un diritto. Diritto significa giustizia e la giustizia nuova è la giustizia sociale. Questa è l'unica garanzia della pace nel Paese fra i popoli.

Lavoro e ordinamento politico.

Nel pomeriggio trattò del «Lavoro e ordinamento politico» l'avv. L. Rubinzanni, della C.G.I.L.

Premesso un breve *escursus* storico sull'evoluzione dei due termini e del loro rapporto dall'antichità ad oggi, l'oratore affermava che l'inserimento del lavoro nell'ordinamento politico presenta diverse soluzioni, secondo il punto di vista ideologico di partenza.

Così il liberalismo il quale vede il lavoratore come mero strumento di produzione e quindi in completa balia dei fattori economici che solo, per lo stimolo della libera con-

correnza, hanno valore nella determinazione del rapporto in questione, risolve il problema non considerandolo, ossia negando che ci sia la necessità o l'utilità di un inserimento del lavoro nell'ordinamento politico.

All'opposto l'ideologia marxista, vedendo lo svolgersi della storia, l'attività dell'uomo e i rapporti sociali, esclusivamente sotto il profilo economico, tende naturalmente ad identificare lavoro e politica, la classe dei lavoratori con la classe dirigente, il partito dei lavoratori con l'attività di governo.

Anche nell'attuale suddivisione dell'ideologia marxista nei due regimi socialista e comunista, il problema permane posto sulle stesse basi, e con lo stesso sfondo. Anzi vi si inserisce un problema in un certo senso nuovo, ma sotto diversi aspetti conseguente di tutta l'impostazione generale: il problema del partito unico dei lavoratori (argomento che più tardi in sede di discussione esaminò più a fondo l'on. Storchi).

Per i marxisti insomma la soluzione si presenta sotto l'aspetto di identità di due termini.

Fra questi due poli opposti la concezione cristiana del lavoro e dei rapporti sociali è quella, già ampiamente discussa nelle precedenti relazioni sotto altri aspetti, dell'interclassismo o meglio del solidarismo sociale. Solidarismo che nel caso specifico dei rapporti fra lavoro e vita politica vede la possibilità di una affermazione del lavoro in maniera autonoma e di un inserimento più vitale nell'attività politica senza giungere all'identificazione.

Nella intensa discussione che seguì venne chiarito ed approfondito fra l'altro l'equivoco del partito unico dei lavoratori. L'oratore poi, sollecitato da un intervento afferma la impossibilità di una riesumazione vitale del glorioso corporativismo cristiano del medioevo, il quale non può assolutamente tornare a vivere ripetendosi; essendo del tutto mutata la struttura economica del mondo attuale. Né sarebbe conforme a giustizia sociale riprendere il tipo di corporazione fascista che potrebbe con l'accordo fra lavoratori e produttori di una data categoria, costituire monopolio di interessi contro i consumatori e la collettività. Il nostro sistema dev'essere invece un più ampio democratico solidarismo, articolato secondo quanto si è detto nelle relazioni precedenti, ordinato e portatore di spirito cristiano nei rapporti economici, dentro e fuori la Nazione.

Lavoro e mondo internazionale.

Trattò lucidamente e riccamente del « Lavoro e il mondo internazionale » l'on. Storchi, presidente nazionale delle ACLI.

L'accresciuta interdipendenza economica, sociale e politica nelle relazioni fra i popoli, ha posto sul piano internazionale anche quei problemi del lavoro che nella loro origine storica parevano forse soltanto come problemi di carattere nazionale. Ciò dicasì in modo particolare per i problemi della occupazione operaia, delle condizioni di lavoro, della legislazione sociale, i quali non possono essere impostati e realizzati se non sul piano delle relazioni internazionali.

Di tale connessione fra le situazioni interne e quelle internazionali e dei lavoratori hanno avuta consapevolezza a mano a mano che il loro sviluppo le portava a contatto fra loro.

Dal punto di vista pratico, forme di associazioni a carattere internazionale si sono avute sul terreno politico-sociale con le internazionali socialiste; su quello sindacale con la Federazione sindacale internazionale, con la Confederazione internazionale dei sindacati cristiani e infine con la Federazione sindacale mondiale; sul terreno tecnico-legale con l'Associazione internazionale per la lotta contro la disoccupazione e con l'Associazione internazionale per l'assistenza sociale.

Ma l'atto più importante è indubbiamente costituito dal capitolo XIII del trattato di Versailles che ha dato vita all'Organizzazione internazionale del lavoro, quale organismo tripartito (governo, lavoratori, datori di lavoro) altamente benemerito nel campo della legislazione internazionale del lavoro, anche se particolari condizioni di fatto (mancanza di universalità, dissidi fra le potenze, nazionalismi ed egoismi economici ecc.) non gli hanno permesso di risolvere i problemi più impegnativi dell'ordine internazionale.

La situazione attuale è caratterizzata da una ancora più stretta connessione dei pro-

blemi del lavoro con tutto l'ordine nuovo della società. Pertanto poichè non si tratta più di risolvere soltanto determinati e particolari aspetti della vita dei singoli lavoratori (ore di lavoro, tutela dei fanciulli, salari, assicurazioni, ecc.) quanto invece di risolvere il problema centrale e fondamentale del diritto alla vita di ogni uomo, è evidente che una ancora più stretta connessione lega i problemi del lavoro con quelli generali della vita delle relazioni fra i popoli.

L'Organizzazione internazionale del lavoro e la Federazione sindacale mondiale si sono fatte interpreti di tale realtà chiedendo di partecipare all'attività dell'Organizzazione Nazioni Unite (O.N.U.) specialmente attraverso il Consiglio economico e sociale.

Ma non vi è dubbio che è soltanto nel trasportare le relazioni fra i popoli su quel terreno di solidarietà e di concordia, lontano da ogni gretto egoismo, che anche i problemi del lavoro potranno trovare la loro più vera e sostanziale risoluzione.

Libertà di lavoro e diritto al lavoro

Il prof. Mons. Pavan dell'I.C.A.S., trattò il problema della libertà del lavoro e il diritto al lavoro.

Il lavoro è un'attività cosciente e libera, e gli ordinamenti giuridici moderni riconoscono ai cittadini il diritto della libertà di lavoro.

Il lavoro è pure un dovere e quindi un diritto. Gli ordinamenti giuridici in via di formazione sono propensi a riconoscere nei cittadini un diritto al lavoro; diritto che ha come corrispettivo l'impegno che lo Stato assume di fronte ai cittadini, di offrire loro possibilità concrete di lavoro quando altrimenti dovessero essere costretti a rimanere inattivi.

Nell'animo degli uomini di Occidente vivono due sistemi e due esperienze: capitalismo e collettivismo.

Nel capitalismo si afferma la libertà ma si lede la giustizia; nel collettivismo si mira ad ottenere la giustizia ma si soffoca la libertà.

Molti uomini sono oggi ansiosamente perplessi: non si rassegnano a rinunciare alla loro libertà economica anche perché intimamente connessa con le altre manifestazioni della libertà umana; d'altra parte non possono rimanere insensibili alle esigenze della giustizia sociale e non ammettere l'intervento dello Stato nel campo economico per la sua attuazione.

Solo la concezione cristiana concilia il suo esercizio della libertà vera con le esigenze obiettive della giustizia sociale e qualora i credenti e gli uomini di buona volontà si accingessero ad attuarla integralmente, risulterebbe una convivenza degna dell'uomo.

Lavoro e scuola.

Del « Lavoro e scuola » trattò invece con lucidità e sana concretezza l'on. dott.a Laura Bianchini, della Soc. Ed. « La Scuola » di Brescia.

La scuola ha il compito di educare l'uomo integrale ed autentico, ed in rapporto al mondo del lavoro la scuola non deve dimenticare a motivo dell'insegnamento tecnico quello umano e spirituale. La pedagogia sovietica mira principalmente ad educare nel fanciullo un elemento di produzione per il benessere materiale della società, perchè vede nel lavoro la causa e il fondamento del consorzio umano. Ma la pedagogia cristiana, malgrado il valore che riconosce al lavoro afferma che questo non è tutto per l'uomo, e si preoccupa di educare nell'uomo la sua completa personalità per il raggiungimento di eterni destini.

Fatta questa distinzione ideologica l'on. Bianchini passa ad accennare l'origine delle scuole tecniche professionali nell'Italia moderna ed osserva che queste scuole sono nate per lo più fuori dell'ambito dello stato, ispirate agli ideali di solidarietà e carità cristiana. Basti ricordare le scuole professionali salesiane.

Esaminando in concreto i problemi del lavoro ai quali la scuola è chiamata a portare il suo contributo l'on. Bianchini si sofferma sull'urgente problema della educazione al lavoro di una grande massa di adulti, che in conseguenza della guerra e di altre cause, si trova attualmente allo stadio di pura manovalanza. Occorre costituire corsi di addestramento per la formazione di lavoratori generici, così pure per lavoratori qualificati e così per lavoratori specializzati: oggi in Italia, nonostante la disoccupazione c'è grande carenza di queste categorie.

Accanto all'istituzione e al funzionamento di scuole tecniche si impone la necessità della selezione della mano d'opera e dell'orientamento professionale dei giovani lavoratori. Per esempio chi pensa a istituire corsi amministrativi in vista dell'ammissione degli operai ai consigli di gestione? Eppure senza un'adeguata preparazione le innovazioni potrebbero essere dannose per gli stessi prestatori d'opera.

Le grandi aziende nel loro interesse devono prepararsi la mano d'opera specializzata. I giovani devono trovare corsi di orientamento professionale per il migliore sfruttamento delle loro qualità produttive pur senza pervenire a quei casi di violazione della libertà professionale che in certi casi sono stati di regola nella Russia sovietica. Tutto ciò si risolverà in un miglioramento della nostra produzione, ed in un aumento di ricchezza nel paese.

L'oratrice quindi auspicava la istituzione di una Direzione Generale per l'educazione degli adulti in seno al Dicastero della Pubblica Istruzione; iniziativa già attuata in paucchi paesi stranieri.

L'on. Piccioni, dopo aver portato a nome della D. C. un fervido saluto ai congressisti, celebrava la « tradizione gloriosa delle settimane sociali cattoliche e i loro alti compiti di preparazione e di studio. Rilevava insieme l'importanza della presente settimana che aveva prescelto lo studio di un argomento fra i più urgenti e gravi del momento attuale. Le conclusioni della settimana saranno certamente utili a coloro che stanno elaborando la nuova Carta Costituzionale dello Stato italiano. Siamo noi della D. C. che dobbiamo tradurre in atto questi principi luminosi della dottrina sociale della Chiesa. Compito delicato e difficile ogni giorno di più nella situazione particolare in cui ci troviamo ad operare, ma noi faremo ogni sforzo per cercar di vincere le difficoltà e per rintuzzare le armi più o meno insidiose dei nostri avversari ».

Il discorso riassuntivo e conclusivo di Mons. Bernareggi.

Il 20 novembre, dopo l'offerta del Divino Sacrificio nella Basilica di S. Marco, si ebbe la riunione solenne di chiusura con il discorso riassuntivo e conclusivo del Presidente della Settimana, Mons. Bernareggi. L'eccellentissimo presule, con la sua abituale lucidità e profondità, tracciò una mirabile sintesi dei lavori della Settimana e determinò insieme i capisaldi risolutivi che oggi la Sociologia cristianamente ispirata pone innanzi alla coscienza sociale dei cattolici d'Italia.

La settimana intera è stata un'esaltazione cristiana ricca e solenne del lavoro, esaltazione del lavoro che non è esclusiva del cattolicesimo, ma che solo nella metafisica e nell'etica cristiana trova il suo adeguato fondamento ed il suo significato gerarchico autentico, mentre le concezioni immanentalistiche moderne, sia quella libertaria atea sia quelle marxiste hanno svuotato la grandezza e la dignità del lavoro despiritualizzandolo e disumanandolo per una civiltà eminentemente lavorista ed economicista, demoralizzandolo con la rescissione da ogni superiore imperativa e valida norma morale dissacrando con la laicizzazione che ha tolto ogni ponte col Divino e col Cristo. Il lavoro nel concetto

e nell'ascesi cristiana è collaborazione con Dio creatore e comunione espiatrice col Cristo-Rerentore, oltre che espansione dinamica della personalità in funzione del bene personale, familiare e sociale, e dominio trasfiguratore della natura.

Tuttavia il Cristianesimo non ha mai considerato come un sacrilegio ogni saggio tentativo umano di eliminare la fatica e la miseria, conseguenze del peccato. Che anzi ogni conato umano — personale e sociale — per un'elevazione ha trovato la Chiesa sempre o come promotrice o come benedicente.

La opposizione fra quanti cattolici o non cattolici esaltano il lavoro sta principalmente nelle diverse concezioni metafisiche, le quali hanno un riflesso determinante sulle concezioni stesse del lavoro: da un lato materialismo economicista borghese e marxista, dall'altro la concezione integralista, gerarchica, spiritualista e personalista cattolica.

Affrontando poi la complessa problematica del lavoro la Settimana attraverso le relazioni e le discussioni ha segnato le mete da raggiungere, la via, le urgenze immediate.

Quanto alle mete i cattolici, in fronte alle varie correnti odierne, non possono essere né conservatori, né distruttori rivoluzionari, né tiepidi riformisti, facendo una politica di toppe e di pezzi, ma assolutamente e decisamente innovatori, teorizzando e lavorando per un nuovo ordine improntato alla concezione cristiana.

Quali i capisaldi di questo nuovo ordine cristianamente ispirato? Cinque in modo peculiare:

- 1) il primato del lavoro nella produzione sui fattori puramente strumentali;
- 2) l'introduzione nei rapporti fra capitale e lavoro di un regime di associazione;
- 3) un ordinamento sindacale e professionale che assurga anche a rappresentanza legiferante;
- 4) la diffusione della proprietà sino a trasformare i proletari in proprietari;
- 5) l'effettivo soddisfacimento del diritto al lavoro come conseguenza normale del diritto al necessario per vivere, lottando contro la disoccupazione antisociale e anticristiana, e facendo realizzare ai beni la loro funzione di bene comune.

Il rinnovamento morale facilita e consolida ogni riforma economica, politica e sociale.

L'illustre relatore, sintetizzando ancora le discussioni della Settimana, quale via verso la realizzazione di quelle mete segna non la rivoluzione ma la concordia e gli accordi alla luce della giustizia: non la pseudo-corporazione fascista o il sindacato prevalentemente di lotta o la statizzazione illimitata o un regime agitatorio, mentre urge la collaborazione fra le associazioni di categoria, ma le organizzazioni sindacali dinamiche e costruttive, con un organo di conciliazione, l'unità sindacale e il diritto di sciopero, e la collaborazione internazionale.

Come urgenze dell'ora si allineano:

- 1) una rimunerazione di alto salario,
- 2) la partecipazione integrale;
- 3) la preparazione morale-tecnica-professionale;
- 4) la cooperazione;
- 5) un sistema assicurativo senza fatispecie di speculazione e di elargizione;
- 6) lotta contro la disoccupazione;
- 7) migliori condizioni di lavoro.

Oggi urgono secondo l'alto monito del Pontefice Pio XII alla Settimana Sociale « volontà forti e decise di mettere in pratica anche a costo di personali sacrifici ». Il precezzo dell'ora è operare. Il rinnovamento economico è anch'esso una parte del Vangelo da realizzare, non solo un'istanza storica, ma ancora un imperativo di giustizia, un precezzo di carità. « Come Cristo — concludeva profondamente commosso l'illusterrissimo presule — ogni cristiano deve sentire amore immenso e volontà di giustizia e di opere dinnanzi alla turba: *misereor super turbam*: e possano dal cristianesimo d'oggi sorgere e moltiplicarsi dei San Francesco d'Assisi lanciati a cantare il cantico cristiano del lavoro ».

Le dodici conclusioni orientative.

Dopo l'alta e vibrante orazione di Mons. Bernareggi, il vice-presidente prof. F. Vito, ricapitolava in 12 punti le conclusioni della Settimana, premettendo come esse fossero puramente orientative, ed esigessero approfondimento e sviluppo, specialmente da un punto di vista di realizzazione tecnica nel parti-

colare ambiente storico da noi vissuto, nè volessero esaurire il vasto complesso della tematica sul lavoro.

Ecco le 12 conclusioni, che si volle di poi presentare alla Costituente Italiana:

1. - Il lavoro in quanto estrinsecatione e mezzo di elevazione della persona umana ha una dignità morale che deve essere salvaguardata e difesa nell'ordinamento economico, giuridico, politico di ogni ben ordinata società. Il lavoro considerato come merce ovvero come strumento passivo dell'organizzazione politica è da respingere come contrario alla concezione personalistica dell'attività umana.

2. - Ogni membro della collettività per lo sviluppo della personalità e per il raggiungimento del bene comune, fine specifico della società politica, deve dare il contributo del proprio lavoro nella maniera più efficace; allo stesso scopo la società è chiamata ad apprestare le condizioni propizie all'impiego decoroso di tutti i membri.

3. - Il reddito del lavoro, pur essendo fondamentalmente in armonia all'apporto recato alla produzione dei beni ed al raggiungimento degli altri risultati dell'attività economica, deve essere tale da assicurare un decoroso livello di vita al lavoratore ed alla sua famiglia e permettere un margine di risparmio per la formazione del patrimonio del lavoratore. Poichè sovente le condizioni delle aziende non lo consentono, occorre attuare ed estendere le forme integrative, previdenziali e compensative per favorire l'elevazione economica del lavoratore e della famiglia.

4. - Allo scopo di accelerare la modificazione dell'attuale assetto della proprietà in vista dell'estensione di essa a tutti i ceti del popolo è opportuno adottare anche provvedimenti diretti, come le misure fiscali, e in casi determinati le espropriazioni dietro indennizzo. Il frazionamento del latifondo deve servire da una parte ad accrescere il rendimento della terra e dall'altra a favorire l'accesso dei lavoratori alla proprietà.

5. - I rapporti tra datori di lavoro e lavoratori vanno orientati verso una più dignitosa partecipazione del lavoratore alla vita dell'azienda, sia col temperare, là dove è possibile, il contratto di lavoro con il contratto di società, sia col pervenire ad una più equa ripartizione dei benefici dell'azienda.

6. - L'ordinamento scolastico va rinnovato in modo da non essere più ostacolo all'elevazione culturale ed economica delle classi lavoratrici. In modo particolare dev'essere curata l'istruzione professionale, deve essere reso possibile a tutti l'orientamento professionale, dev'essere diffusa l'istruzione degli adulti.

7. - A tutti i lavoratori dev'essere riconosciuta la libertà di organizzazione sindacale per la difesa dei propri interessi in armonia alla concezione personalistica del lavoro. Poichè gli interessi da difendere sono comuni a tutti i lavoratori delle varie categorie, l'efficacia dell'azione è tanto maggiore quanto più intensa e sincera è la collaborazione sindacale, la quale è evidentemente subordinata al rispetto della concezione cristiana del lavoro e della società, dei diritti imprescindibili della persona umana e delle fondamentali libertà civili e politiche.

8. - Per conseguire la piena valorizzazione del lavoro nella vita nazionale si richiede che le categorie professionali siano debitamente rappresentate negli organi legislativi e nella compagnie statele.

9. - In armonia al compito di apprestare le condizioni proprie all'impiego di tutti i cittadini in grado di lavorare, la società è chiamata ad attuare i procedimenti della moderna politica economica per prevenire e combattere la disoccupazione involontaria. Fino a quando non si sarà pervenuti ad una consapevole ed organica direttiva che assicuri la continuità del reddito al lavoratore, le riforme già indicate possono divenire illusorie o rese in gran parte inefficaci. Allorchè ostacoli invincibili impediscano la piena occupazione del lavoro e l'equa ripartizione del reddito sociale, l'ordinamento economico deve tendere, mediante l'estensione dei pubblici servizi e l'ampliamento dei congegni compensativi, alla liberazione di tutti almeno dai bisogni elementari. L'assistenza sociale non avrà quindi carattere di elargizione ma di compito doveroso che incombe alla società.

10. - L'estensione di attività pubblica nell'economia, inevitabilmente richiesta per assicurare il diritto al lavoro, incontra un limite insormontabile nel rispetto delle esigenze della persona umana. Cadrebbe in una tragica contraddizione l'ordinamento che, in nome dell'elevazione dell'uomo, limitasse tanto la libertà da opprimere, comprimere e sopprimere la dignità dell'uomo.

11. - L'efficace attuazione di ogni ordinamento del lavoro secondo i principi che pre-

cedono esige l'intesa internazionale su determinate materie: legislazione del lavoro, emigrazione, materie prime, rapporti valutari.

12. - Le giuste soluzioni di tutti i problemi del lavoro, sia sul piano nazionale sia sul piano internazionale, postulano il rinnovamento della coscienza e la riforma del costume secondo un ordine universale di moralità.

L'avv. Vittorino Veronese, a nome dell'A. C., dopo aver ringraziato autorità, maestri e partecipanti, ricordava come il fine di queste Settimane non sia quello di far piovere dall'alto soluzioni sino agli ultimi dettagli tecnici. Mediante queste assisi di studi si vuole richiamare i grandi principi ed orientare quanto alle conclusioni che principi e concretezza storica importano. Bisogna poi « sgraffiarsi le mani » nell'approfondimento e nella realizzazione. I nuovi Statuti dell'A. C. sanciscono ancor più fortemente il carattere strumentale ed attivo delle organizzazioni cattoliche: cultura e formazione per l'azione in un'efficace collaborazione fra periferia e centro, con l'articolarsi accanto all'A. C. delle « opere cattoliche » contemplate dalle nuove direttive. Il senso di decisività dell'ora presente deve trovarci presti ed attivi: gli Statuti devono essere, sono un'arma, ma non un'armatura immobilizzante. Sia il nostro sale cristiano diffuso su tutto e su tutti.

Chiudeva l'eminentissimo Patriarca di Venezia, con l'auspicio che la grande luce di questa Settimana abbia ad attraversare l'atmosfera pesante attuale, arrivando sino alla Costituente ed ancora sino alle grandi masse dei lavoratori, come pure agli imprenditori e ai dirigenti.

Che l'Italia abbia a rinascere attraverso al lavoro cristianamente concepito. L'A. C. si lanci nel mondo del lavoro sinora precluso: e si avvicini al Cristo lavoratore, come gli è sommamente vicino l'attuale Pontefice, dono veramente provvidenziale divino per le grandi esigenze del mondo attuale. Iddio fecondi i propositi dei Cattolici d'Italia.

* * *

Chi ha vissuto con intensità, intelligenza ed amore le giornate di Venezia, non può non aver ammirato l'attualità del tema, la sagace scelta dei relatori, la loro saggia metodologia, la serenità, serietà e fecondità delle discussioni — specialmente nelle riunioni di gruppo, — l'impegno sincero ed ardente di superare il dilettantismo di un cieco attivismo da un lato, e dall'altro la pericolosa rettorica delle idee, per incarnarla fealdamente ed arditamente nella nostra storia che attende e che dev'essere cristiana perchè si salvi. Sagge, equilibrate, concrete, attuali le conclusioni, che dovrebbero oggi essere gridate per tutte le strade, su tutte le cattedre ed i pergami, come in tutte le aziende ed in tutti i parlamenti.

Venezia, in questo grigio e cupo crepuscolo di civiltà, nel cozzo dei vari umanesimi attuali, ha proclamato come conclusione di verità, ma insieme come esigenza di vita, un nuovo *umanesimo universale ed integrale, personalista e solidarista, riflessivo ed eroico, gerarchico teandrico*. Sino a che tutti gli umani — nella loro polivalenza strutturale e teleologica — non avranno raggiunto la pie-

nezza umana — cielo e terra, corpo e spirito, natura e sovranatura, persona e comunità, economia e spiritualità — nessun cristiano può restare isolato, vagabondo ed inerte.

Dinanzi alla tormenta del materialismo individualista e collettivista, falso, invivibile, disumano, oggi i Cristiani fatti più integralisti, coscienti ed eroici, debbono donare all'Italia il suo volto, la sua anima, la sua pace; chè oggi ancora il problema italiano è in primo luogo il problema dei cristiani d'Italia. Siano essi finalmente i determinanti della nuova storia, non tanto per il frontone cristiano delle nuove leggi e delle nuove strutture, quanto invece per la sostanziale animazione ed autenticità cristiana degli italiani nuovi.

Venezia, con la riforma delle concezioni e dei metodi, grida netto l'imperativo del rinnovamento profondo del mondo economico e sociale. Non deludiamo né ammorbidiamo l'impegno: è dovere ed è amore luminosamente ed eroicamente intervenire per umanizzare, moralizzare, cristianamente, la storia.

Imperativo divino, imperativo della Chiesa, imperativo di giustizia e di amore, imperativo della storia, imperativo di difesa e di determinanza, imperativo di storicità, di civiltà, di religione.

SAC. PROF. GIUSEPPE GEMMELLARO, S. S.

Ha ripreso le pubblicazioni

“VITA CRISTIANA”

RIVISTA BIMESTRALE ASCETICO - MISTICA

Direzione: PP. Domenicani - S. Domenico di Fiesole (Firenze).

Amministrazione: Libreria Editrice Fiorentina - Via Ricasoli, 105 - Firenze.

METODO DELLA VIGILANZA

Le virtù di metodo devono appartenere, sebbene in modo diverso, così all'educatore come all'educando.

È interessante considerare ora come la vigilanza, virtù propria e caratteristica dell'educatore salesiano, per la quale e nella quale egli deve educare, diventi in qualche modo virtù dell'allievo.

Ciò avviene, crediamo, in due modi :

1) l'alunno salesiano, educato nella vigilanza e dalla vigilanza, deve acquistare la convinzione della necessità assoluta di tale virtù per l'educazione giovanile. Quindi, fatto a sua volta educatore (tutti gli ex alunni salesiani devono diventare ed essere in qualche modo educatori) applicare tale virtù alla stessa stregua.

2) La vigilanza continua dell'educatore deve dire continuamente all'educando che la pratica delle virtù cristiane non è possibile senza una costante vigilanza sopra noi stessi, la quale deve perseverare poi tutta la vita.

Vigilate omni tempore orantes (Luc. 21, 26).

Beati quos invenerit vigilantes (Luc. 12, 37).

Nel periodo dell'educazione, l'alunno è vigilato e assistito dall'educatore, perchè impari ad assistere e *vigilare* se stesso.

Nessun fondatore ed educatore ha mai chiesto ai suoi discepoli tanto impegno di vigilanza e di assistenza nel lavoro di educazione giovanile, quanto Don Bosco.

Si può dire, senza tema, che nessuno ha mai praticato in tal grado la vigilanza e l'assistenza come Don Bosco; nè i suoi discepoli, nè alcun altro, potranno meglio praticarla.

Questo fatto è assolutamente caratteristico del sistema salesiano, ed è unico. L'assistenza e la vigilanza vi è portata al grado supremo.

Il metodo salesiano è davvero, nel senso scritturale, *l'esaltazione dell'assistenza*.

Molti l'hanno giudicata e la giudicano esagerata: è una pratica evidentemente difficile e che richiede uno spirito di sacrificio non comune.

(*) Questa rubrica, di intenti prevalentemente pratici, vuol essere una palestra aperta a tutti i salesiani, desiderosi di studiare il pensiero del loro Santo Fondatore.

Storicamente, lasciando per ora a parte la considerazione della sua utilità o meno, che tale sia stata l'idea e la pratica di D. Bosco, non v'ha alcun dubbio.

Basteranno, per la dimostrazione, poche citazioni del Regolamento per gli Istituti Salesiani, come dalla vita del grande Fondatore.

« Gli allievi salesiani abbiano sempre su di loro l'occhio vigile del Direttore e degli assistenti ».

« Non solo gli assistenti, ma il Direttore deve trovarsi sempre coi suoi allievi... ».

« Si faccia in modo che gli allievi non siano mai soli. Per quanto è possibile, gli assistenti li precedano nel sito dove devonsi raccogliere; si trattengano con loro fino a che siano da altri assistiti ».

« Il direttore si trovi in mezzo agli alunni nelle ricreazioni, in chiesa, ovunque sia possibile ».

L'esempio poi di Don Bosco fu così eroico che non si crederebbe, se non avessimo la precisa e ripetuta affermazione di molti testi oculari.

« Vegliava sempre come sentinella costante, ma prudente, al fine di prevenire il male e vincerlo, qualora avesse gettato radice in qualche casa ».

« Nei primi venti anni dell'Oratorio compariva dappertutto, e talora quando meno era aspettato ».

Nelle camere, nei laboratori, nelle scuole, nei refettori, nei luoghi meno osservati e più reconditi.

Osservava anche le minime cose.

Voleva sapere tutto e vedere tutto (*Mem. Biogr.*, VI, 71).

L'allievo salesiano non deve essere lasciato solo, mai, in ricreazione, in refettorio, in dormitorio, in iscuola, in studio, in chiesa, in casa e fuori di casa, egli deve essere accompagnato, vigilato, assistito.

Beninteso, finchè l'allievo — fanciullo — è informe. L'allievo deve essere formato perchè si diriga da sè nella responsabilità cosciente dei suoi atti, ma questa coscienza, nel metodo salesiano, dev'essere formata nell'assistenza e per mezzo dell'assistenza. Non si nega evidentemente, che quando un giovane, sui 15 anni, è giudicato formato, si lasci solo, si eserciti a poco a poco alla vita indipendente e libera, ma la formazione è operata dall'assistenza e nell'assistenza.

A questo riguardo è bene premettere subito un fatto — perchè il concetto dell'assistenza, come metodo — è a volte male interpretato.

Il fatto è questo, che Don Bosco, sebbene così categorico nel dovere dell'assistenza, si è spesso servito, a questo scopo, degli stessi suoi giovani allievi. Non solo Don Bosco ha giudicato che un giovane quindicenne può essere già formato e vivere da sè onestamente, ma ha pensato che può anche aiutare a formare ed assistere altri più deboli e fragili, nello sviluppo e nella formazione della loro vita.

Quello che Don Bosco non ammette, si è di educare i giovani, lasciandoli di quando in quando, sia pure prudentemente, liberi di se stessi, per metterli alla prova.

Questo è un metodo di educazione, ma non è metodo salesiano.

Fino a che l'alunno non è formato, e non bisogna essere troppo facili nel giudicare della formazione dell'alunno, egli non deve mai essere lasciato solo.

Quali i motivi di un precezzo così oneroso?

Si possono, crediamo, ridurre ai seguenti:

- 1) Il motivo di famiglia.
- 2) Il motivo dell'amore.
- 3) Il motivo della purezza.
- 4) Il motivo della mobilità giovanile.
- 5) Il motivo soprannaturale o della vita interiore.

1. - *Il motivo della famiglia*: Nella famiglia, i figli, finchè non sono formati, non sono mai lasciati soli, da genitori cristiani, che conoscono il loro dovere.

Il fratello, la sorella maggiore, possono sostituire, per i più piccoli il padre e la madre; ma l'assistenza è continua, sebbene in famiglia essa sia molto più facile, e di minore necessità che nel collegio. Quanto più la famiglia cresce di numero, tanto più il bisogno della sorveglianza cresce. Non è concepibile una famiglia, senza una continua assistenza, senza una continua convivenza dei genitori coi figli. Limitare questa, equivale a diminuire lo spirito familiare.

2. - *Il motivo dell'amore*: Tutto affetto, tutto amore, il metodo salesiano è pure tutta assistenza. L'amore è unione, e l'unione è convivenza, assistenza, aiuto continuo di ogni ora, di ogni momento.

L'educatore salesiano, *omnibus omnia factus*, fanciullo coi fanciulli, è continuamente convivente con essi.

Quindi, se per un lato l'assistenza salesiana è un precezzo oneroso che richiede grande sacrificio, per un altro, più essenziale, più caratteristico, essa diventa una necessità, un bisogno della vita del cuore. *Ubi amatur, non laboratur*. Chi ama non soffre certo nella convivenza con l'amato.

L'assistenza nel metodo salesiano, non è altro che un risultato, un corollario della carità e dell'amore.

3. - *Il motivo della purezza*: Nel metodo salesiano, tutto amore e tutto tenerezza, la purezza abbisogna di una cura specialissima. Come l'educatore salesiano dev'essere soprattutto intemerato e puro, così l'educando. La purezza nel metodo salesiano è *Regina virtutum*.

I pericoli della purezza, in qualunque collegio anche non familiare, sono molteplici ed evidenti.

Il collegio, istituzione per sè non naturale, puro rimedio alla disgregazione della famiglia, non gode di quella dote preziosa per cui la purezza è nutrita ed elevata dall'affetto, che in un ambiente collegiale, è sempre un pericolo per la castità.

E tanto più in un collegio tipo-famiglia, dove l'affetto deve avere, per spirto del metodo, tutto il suo più sano ed esuberante sviluppo.

Tanto più nel metodo salesiano, che è metodo non solo tutto affetto, ma ancora tutto amorevolezza, dolcezza, condiscendenza.

Quindi, se la vigilanza è necessaria in qualunque collegio od istituto, lo è molto più in un collegio od istituto salesiano.

I sostegni della purezza sono molti, nel metodo salesiano. Uno, importanzissimo e assolutamente caratteristico, è quello della vigilanza: una continua, saggia, amorevole, instancabile assistenza.

4. - *Il motivo della mobilità giovanile.*

La ragione più essenziale della vigilanza, al dire di Don Bosco, è *la mobilità giovanile che in un momento dimentica le regole* come tutto ciò che deve fare e praticare, tutto ciò che, forse poche ore prima, pochi minuti prima, ha sinceramente promesso di praticare e di fare.

La ragione dell'assistenza non deriva solo dal concetto della famiglia perfetta, dove l'amore e quindi l'assistenza, regna sovrano, ma deriva ancora dalla realtà, *dalla debolezza della famiglia e della natura ferita dal peccato*. Quindi assistenza rimedio al peccato.

Nonostante il concetto ottimistico, sempre mantenuto a riguardo del fanciullo, Don Bosco, uomo di fede e di esperienza, non si illude come purtroppo molti moderni poeti e pedagoghi.

Ogni uomo è concepito e nato nel peccato.

Sebbene il fanciullo non sia ancora dominato dalle passioni del peccato, ha tuttavia la natura da esso ferita e molto indebolita: sopra tutto debolezza e amnesia di mente, incapacità di attenzione, di riflessione, fragilità del volere, da cui nasce l'incostanza e la *mobilità*.

La mobilità del fanciullo, secondo Don Bosco che se ne intendeva, è sorprendente e straordinaria. *In un momento*, dai migliori sentimenti e più fermi propositi, egli passa quasi senz'accorgersene e senza colpa, ai sentimenti opposti. *In un momento*, in un baleno, tutto dimentica: regole, castighi, risoluzioni, conseguenze dolorose di mancanze e di peccati.

Se l'incostanza è un punto debole per tutti — giovani e vecchi, uomini e donne, educatori ed educati — lo è, caratteristicamente, per il fanciullo. Il fanciullo, se non fosse mobile, sarebbe santo; salvo e santo.

Qui perseveraverit, potremmo dire con leggera variante del sacro testo, *hic sanctus erit*.

Il fanciullo semplice ed innocente, umile e amante se fosse costante, perseverante, non solo non perderebbe l'innocenza, ma progredirebbe passo passo sicuramente fino alla santificazione.

Per questo il metodo salesiano, che è metodo di giovinezza, può essere anche definito metodo della perseveranza. Uno dei segreti della educazione e santificazione è la perseveranza.

La più pericolosa debolezza del fanciullo è nella sua mobilità ed incostanza. A tale grave difetto ci vuole un grande rimedio. Rimedio caratteristico nel metodo salesiano è l'*assistenza*.

L'assistenza di ogni momento correggerà la mobilità, l'instabilità di ogni momento.

Tale la ragione più evidente, diremmo, più urgente, della continua sorveglianza ed assistenza che onera ed impegna l'educatore salesiano.

5. - L'ultimo motivo della vigilanza è quello della vita interiore soprannaturale.

Dio dice a tutti coloro che vogliono seguire la vita della santità : *Ambula coram me et esto perfectus*. Cammina alla mia presenza e sarai perfetto.

La continua presenza interiore di Dio è mezzo infallibile di perfezione e di santificazione.

In questo esercizio spirituale della presenza e dell'unione con Dio, S. Giovanni Bosco, al dire di tutti i suoi biografi, raggiunse le più alte vette. Occupato nei lavori più svariati e più dissipativi, Don Bosco era sempre alla presenza di Dio, suo celeste Padre, suo dolcissimo e sovrano Assistente.

Nel metodo salesiano, come in qualunque metodo pedagogico cristiano, il Superiore, il Maestro, l'Assistente, è lì a fare le veci di Dio.

Come il cristiano si santifica e si perfeziona alla presenza di Dio, così il fanciullo alla presenza dei suoi padri e fratelli educatori.

* * *

Dobbiamo però afferrare il vero concetto dell'assistenza e della vigilanza salesiana.

La vigilanza ed assistenza può avere una triplice manifestazione :
assistenza *repressiva* (o tirannica);
assistenza *disciplinare*;
assistenza *familiare*.

1. - La *repressiva* è quella che tende a scoprire il colpevole di un misfatto *noto*, per punirlo come si merita, *giustamente*, ma *spietatamente*. Essa diventa *tirannica* quando, la giustizia non è rigidamente mantenuta (di tale assistenza non intendiamo parlare).

La vigilanza *repressiva*, anche se non è tirannica, non è vigilanza propriamente detta, perchè nel sistema repressivo (o *liberale* o *spontaneo* che si voglia chiamare), l'educatore è perfettamente soddisfatto quando l'educando è *esteriormente corretto*. Egli non cura, non si preoccupa di peccati ignoti o poco noti.

Non vigila, non assiste perchè si eviti il peccato, il disordine e l'irregolarità. Ciò non l'interessa. Vigila solo per scovare e per punire secondo la dura giustizia, l'autore di un disordine noto e pubblico. Ciò, co'm'è chiaro, non è *vigilanza*; certo non è assistenza. I moderni *spontaneisti*, si fanno un dovere di non aiutare, assistere il fanciullo, ma di lasciarlo totalmente libero alla spontaneità della sua natura. Salvo poi, naturalmente, a colpirlo senza pietà quando questa spontaneità oltrepassi i limiti.

2. - L'assistenza vera comincia col metodo preventivo, sia esso benedettino o francescano, ignaziano o salesiano.

Tale vera assistenza può assumere un doppio carattere; può essere cioè : assistenza *disciplinare* ed assistenza *familiare*.

L'assistenza *disciplinare*, assiste ed aiuta l'educando colla fortezza del-

l'austerità e colla serietà della disciplina. Con un silenzio sostenuto senza essere superbo, con l'austerità equa di un dovere che è anche penitenza e quindi di quando in quanto *salutare castigo, salubres amaritudines*, come dice S. Agostino (*Confessionum*, lib. 5).

Serio e dignitoso, l'educatore in tale metodo non famigliarizza con l'allievo: può benignamente sorridergli, ma dall'alto e da lontano.

3. - L'assistenza familiare si attua alquanto diversamente. L'autorità scende dalla cattedra e si allinea e si allivella colla sudditanza. L'amicizia, la dimestichezza, la familiarità della miglior lega prendono il sopravvento, dirigono, intonano la più bella armonia.

L'esigenza equa del dovere diventa gesto benigno che corregge, come l'austerità della penitenza necessaria, dolce amabilità che incanta. Il castigo, sia pure misericordioso, tende per quanto è possibile, a scomparire, per dar luogo ad un perdono sapiente e tenace. La ragionevole sostenutezza del silenzio diviene confidenza di parole sconfinate; i cuori si avvicinano ai cuori e l'unità dell'amore che ne deriva è ciò che aiuta, assiste, non solo, ma perfeziona, allietta e sublima. Sono due metodi di assistenza, come appare, ambedue *ragionevoli*, ambedue *cristiani*, perchè ambedue basati su virtù e attività cristiane e ragionevoli, ma caratteristicamente diversi.

Chi assiste nel metodo preventivo, è sempre profondamente preoccupato della fragilità e mobilità giovanile, e cerca di provvedere a tale mobilità e fragilità.

Il disciplinare provvede soprattutto coll'autorità, coll'austerità, colla disciplina.

Il familiare provvede soprattutto colla carità, colla dolcezza, colla persuasione.

Tale è l'assistenza e vigilanza salesiana, inaugurata in grande stile dal più grande degli educatori moderni, S. Giovanni Bosco.

Altri santi, altri educatori o genitori cristiani, genitori non solo di corpi eleganti, ma di anime nobili e belle, hanno praticato ed educato in tale vigilanza, ma nessuno, forse, quanto Don Bosco e nessuno, certo, l'ha reso obbligatorio e sistematico in tale misura prima di Don Bosco.

L'assistente, nel metodo salesiano, non può assistere *principalmente* per la disciplina, per l'ordine esteriore; non deve, non può addimottrare, sia pure con giustizia e con intelligenza la sua superiorità e la sua autorità; non può assistere e vigilare a base di castigo, per quanto moderato, mite castigo; non può, non deve essere severo, sostenuto, austero.

La confidenza dell'alunno verso l'educatore, non deve ricevere alcuno scapito dalla tenace vigilanza del superiore salesiano. L'educatore salesiano deve abbassarsi, farsi fanciullo, farsi piccolo sinceramente, vorremmo dire *spensieratamente*, proprio come se fosse piccolo; possedere l'autorità, ma non dimostrarla, avere la superiorità e velarla.

La superiorità, sotto qualunque aspetto, deve apparire solo al momento opportuno quando l'ispirazione soprannaturale ancor meglio che il buon senso, fanno capire la necessità e la utilità di tale manifestazione; non mai per in-

cutere ammirazione e sacro timore, ma per divertimento, per ricreazione dello spirito, per l'unione familiare, per l'affetto, per la formazione vera della coscienza, per la gloria di Dio e la salvezza delle anime.

In questa vigilanza, tutta materiata di discrezione, di pazienza, di finezza, l'educatore salesiano deve sforzarsi d'imitare il suo grande modello, Don Bosco, il quale, com'è noto, cercava di riprodurre l'assistenza provvida e misteriosa dell'Angelo Custode, per cui aveva e predicava una devozione tenerissima.

Mai destare diffidenza, mai apparire come l'indesiderato; coprire col genio dell'amore ciò che nella vigilanza può esserci di meno simpatico e di ufficiale.

« Comunque Egli esercitasse l'ufficio dell'Angelo Custode — scrive il suo primo biografo — ne imitava la discreta e paziente condotta ».

Per i pretesti più naturali del mondo che coonestavano le sue apparizioni, per la sua bontà e semplicità, per le continue dimostrazioni di affetto e stima verso di tutti senza eccezione, per l'oblio di mancanze scoperte e perdonate, non si destava nei giovani nessuna diffidenza. Bastava che egli si presentasse in qualche luogo della casa, perchè tutti corressero intorno a lui » (*Memorie Biografiche*, VI, pag. 72).

L'assistente salesiano non assiste per la necessaria disciplina; ma per una continuata dimostrazione di amore. La disciplina non è lo scopo dell'assistenza, sebbene il risultato. Risultato necessario e benedetto, perchè senza disciplina, non è possibile educazione; tanto più perfetto quanto più l'affetto naturale e soprannaturale è perfetto.

Anzi, allora solo la disciplina ha valore nell'educazione salesiana quando proviene dall'affetto, senza del quale e fuori del quale non sarebbe che una vernice esteriore, che sempre più apparisce priva di valore sostanziale per la formazione dell'anima giovanile cristiana, secondo i principi del Vangelo.

MINIMUS

Recensioni

GIACON CARLO, *Le grandi tesi del tomismo*.
Como, Marzorati, 1945, pagg. 277.

Quella filosofia che prende il nome di Neotomismo, con un continuo crescendo, che va dal suo primo sorgere, dallo scorcio del secolo passato fino ad oggi, si presenta, anche dopo la bufera di questa seconda guerra, più che mai esuberante di vita e piena di attualità. Ne sono prova eloquente la floritura di opere, sempre più poderose e sicure di sé, apparse in questi ultimi decenni e anche in questi ultimi anni. Per citare soltanto alcuni autori delle sintesi più notevoli: Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Maritain, Manser, Meyer e in Italia Mattiussi, Olgati, Fabro, Vanni-Rovighi.

Ma se il tomismo si dimostra il sistema più resistente e più capace di rispondere ai problemi della vita è ben lungi dall'essere il sistema più conosciuto. Le sintesi più complete sono generalmente redatte in lingua latina, fatto che rende il tomismo patrimonio quasi esclusivo delle università ecclesiastiche o cattoliche.

Oggi in Italia era vivamente sentita la necessità d'una buona sintesi tomista, in attuale lingua italiana, che fosse insieme esaurente, coerente, chiara e aggiornata. A questa necessità viene incontro da pari suo il noto cultore del tomismo italiano P. Giacón, con l'opera che stiamo per presentare, riunente davvero tutto quest'insieme di pregi.

Il P. Giacón ha particolare cura d'accen-tuare la continuità che la filosofia cristiana ha con la filosofia greca, in ispecie col periodo aureo. A questo fine dedica molto opportunamente la prima parte dell'opera sua alla « preparazione » del tomismo nella filosofia dell'età classica, nella sua triplice problematica essenziale: gnoseologia, metafisica, morale. Vi consacra

rispettivamente tre capitoli che delineano nei suoi tratti essenziali lo sviluppo del pensiero greco culminante in Platone ed Aristotele. Soltanto così è possibile cogliere pienamente il significato speculativo del Neotomismo.

Il primo pregio che impreziosisce questa sintesi, quello che la differenzia dalle opere consimili e le conferisce un indubbio titolo di superiorità è anzitutto questa derivazione del Tomismo dal pensiero classico che è pure il pensiero più autenticamente umano. Né l'autore s'accontenta di questi lineamenti preliminari. Nel corso della sua esposizione ritornano continuamente i richiami storici a lumeggiare il porsi e il risolversi dei diversi problemi.

L'esposto centrale dell'opera consta di tre parti, imperniate, come la parte storica, sul triplice problema gnoseologico, metafisico, morale.

La *gnoseologia*. Quasi a riprova della loro reciproca inscindibilità l'autore tratta sotto questo titolo unitamente il *problema critico fondamentale*, il *processo psicologico della conoscenza*, l'*origine e il valore delle idee e della conoscenza*.

Il problema viene risolto in termini di *realismo critico immediato*, l'unica soluzione veramente coerente inoppugnabile della più vexata fra le questioni del moderno pensiero tomista. Intimamente connesso con il realismo immediato della conoscenza, con profondo significato critico è da porsi la complessa dottrina psicologica dell'astrazione. Veramente eccellente per chiarezza, profondità e precisione il bel capitolo che dedica l'autore a questo che è incontestabilmente il punto di partenza e la chiave di volta del tomismo. Sulla base del realismo critico viene ancora risolta l'altra importante questione di gnoseologia: l'*origine e il valore delle idee e della scienza*.

La metafisica. Se la gnoseologia è la chiave, la metafisica rimarrà sempre l'ossatura centrale, e quasi l'essenza del sistema, dove questo rivela la sua potente coesione e la sua mirabile plasticità dialettica. È qui che si riconosce il genuino tomismo e dove è dato cogliere il suo netto differenziamento da altri sistemi affini. L'autore oltre la fedeltà ai principi tomistici dà qui prova di non comuni doti di profondità di concetti di rigore del ragionare unito alla facilità di espressione, continuamente arricchita di esemplificazioni classiche richiamanti lo stile dell'Aquinate. Il fulcro della metafisica tomista è riposto dal Giacomo nella teoria aristotelica dell'atto e della potenza, da S. Tommaso ampiamente sfruttata e sviluppata e applicata a tutto il complesso campo del reale. Assai acutamente l'Autore sa avvicinare e intrecciare con la dottrina dell'atto e della potenza quella della causalità, richiamando i rapporti esistenti fra il principio dell'atto puro e quello di causalità e finalità. Oltre alle dottrine generali, non omette l'autore una sobria messa a punto di qualche questione dibattuta e pur tanto attuale, come ad esempio quella riguardante il costitutivo formale della persona.

Il capitolo sulla dottrina dell'astrazione e questo sulla «metafisica generale» sono i più importanti e insieme i più interessanti e i più elaborati.

Del secondo capitolo della metafisica (cosmologia e psicologia) è specialmente interessante la parte dedicata ai rapporti fra ilermorfismo tomista (l'unico tipo d'ilemorfismo che meriti il nome di metafisico) e le scienze moderne: rapporti di necessaria continuità e di reciproco lumeggiamento.

La metafisica di S. Tommaso trova il suo necessario coronamento nell'Atto puro dell'essere, cardine della Teologia Naturale. Nella luce dell'unico principio centrale dell'atto puro vengono vedute e ricostruite le cinque classiche vie tomiste all'esistenza di Dio attinto come Motore Immobile, Causa Prima, Ente Necessario, Ente per eccellenza, Ordinatore Supremo. Dopo la deduzione di alcuni fra i più significativi attributi di Dio vengono ottimamente toccate alcune importanti questioni di teodicea: libertà di Dio, creazione, provvidenza, concorso, problema del male.

La morale. È l'ultima parte del lavoro comprendente due capitoli: il primo sulla morale in generale mette efficacemente in rilievo i fondamenti metafisici e la dipendenza della morale dalla metafisica, il secondo (morale speciale) tocca rapidamente il problema sociale familiare, nazionale, internazionale.

Sempre con vivo senso storico non manca una «conclusione» offrente un accostamento fra il pensiero moderno e il pensiero scolastico.

Pur ponendo come fulcro della metafisica tomistica la teoria della potenza dell'atto ci pare che l'autore non elimini la centralità della teoria della partecipazione come inserimento di platonismo e aristotelismo. Infatti l'atto puro aristotelico è, se non erriamo, l'essenza separata platonica e l'atto attuante una potenza è partecipazione dell'atto puro; il mondo degli esseri finiti e il mondo del divenire sono partecipazioni dell'Essere puro e della Perfezione assoluta.

Non si tratta infatti di due teorie ma di una sola. Nessuno più di S. Tommaso ha meglio continuato Platone e Aristotele che mettendo insieme la mimesi e la metessi platoniche, il divenire e il motore immobile aristotelici, e il Dio creatore e Causa Prima del cristianesimo.

Risalta così la bellezza dell'opera, sintesi veramente moderna del pensiero tomista regalataci dalla penna di un Autore che alla competenza sa unire uno stile che si fa leggere. Chiunque trovasse poco grato attingere il pensiero tomista direttamente alle fonti o nelle sintesi latine dei numerosi manuali scolastici trova in bella veste italiana l'autentica essenza del grande sistema.

Si tratta insomma d'un'opera di alta divulgazione scientifica destinata a portare un valido contributo di chiarificazione alla vasta problematica filosofica che si agita oggi in Italia.

D. LUIGI BOGLIOLO

MAZZANTINI CARLO, *Eraclito*. I frammenti e le testimonianze. Testo e traduzione. Introduzione e Commento con un indice delle fonti, appendici critiche e bibliografiche. Torino, Chiantore, 1945.

È da qualche decennio che la storiografia filosofica della Grecia classica, liberatasi dal prepotente influsso dell'interpretazione troppo hegeliana dello Zeller, va prendendo orientamenti nuovi, rivelando anche nei primissimi pensatori del mondo occidentale un'insospettabile ricchezza di motivi profondamente speculativi.

L'ansia della ricerca metafisica è già chiaramente presente nei presocratici da Talete ad Anassagora. Sono appunto i presocratici che preparano il terreno al Platonismo e all'Aristotelismo. L'hanno già fatto rilevare

bene fra gli altri in Germania lo Stenzel, in Italia lo Sciacca e Marino Gentile.

Veduta in questa luce la filosofia dell'Antica Grecia acquista un affascinante carattere di continuità, e un significato profondamente metafisico anche nell'incertezza delle formule e dei termini usati dai primi iniziatori della speculazione razionale.

Un arbitrario impoverimento del significato dell'arché, (acqua, aria, fuoco, numero, logos, essere) è sempre un'ingiustizia commessa verso quei primi luminari, ai quali la tradizione ha conferito il titolo e la dignità di filosofi ed anche quasi sempre, una visuale unilaterale per nulla giustificata dall'esame oggettivo delle fonti, considerate in sè e nel loro contesto storico.

Ai nuovi indirizzi storiografici intesi a ricollocare i presocratici sul piedistallo della vera filosofia, porta un poderoso contributo questa magnifica opera del Ch.mo Prof. Mazzantini sull'oscuro di Efeso, lo sdegnoso Eraclito «gigante del pensiero, così luminoso pur fra tante tenebre, così sereno nel suo pianto, così tranquillamente supertragico pur nella sua tragicità» (prefazione).

Ricostruzione erudita, audace, originale questa del Mazzantini, tutta intesa a far sprizzare guizzi di luce abbagliante dai frammenti del pensatore che la tradizione ha unanimemente definito «l'oscuro». L'opera è la rielaborazione d'un corso di lezioni tenuto dall'Autore nella facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Torino, nell'anno accademico, 1941-1942.

L'esposizione personale del pensiero filosofico di Eraclito occupa 142 delle 310 pagine constituenti l'intero volume.

Un primo capitolo (Eraclito e noi) mette vivamente in rilievo l'attualità di Eraclito inquadrando la sua *personalità dominatrice* nella grande tradizione filosofica ellenocristiana che ha come caratteristica fondamentale la ricerca dell'Assoluto-Trascendente-immanente e l'emergenza della persona umana sulla vicenda cosmica nei suoi valori spirituali.

Il secondo capitolo (il Logos) è un'acuto sfaccettamento della ricchezza plurisignificativa di questo concetto che s'immedesima con quell'arché, quel PRIMO principio di tutto, realtà onniinclusiva e onnigiustificativa, Verità Eterna e Parlante secondo la quale accadono tutte le cose. Ma questo significato primo del Logos non esclude gli altri significati derivati, logos cosmico, e logos umano nel suo molteplice valore assiologico, gnoseologico, logico.

Suggeriva anche l'interpretazione dei paradosali *opposti* (capitolo terzo) così caratteristici nella frammentaria letteratura era-

clitana. Il Mazzantini vede gli opposti non come reciproca distruzione, ma come reciproca coaffermatività ponentesi in ragione di mutua relazionalità e come diversità nell'unità.

Elevato ancora il pensiero del Ch.mo Autore nell'interpretazione dei *frammenti del fiume*, alla luce del concetto della spiritualità dell'anima, nella quale si precipita e rivive il divenire cosmico.

Un quinto capitolo è dedicato a mettere singolarmente in rilievo gli aspetti gnoseologici, metafisici, etici del pensiero di Eraclito; un sesto alla posizione dell'uomo nel mondo naturale e umano. E finalmente l'ultimo capitolo ci dà la chiave dell'interpretazione nel «culmine teologico della filosofia di Eraclito». Previa un'acuta critica delle interpretazioni troppo unilaterali date fin qui dagli storiografi, l'Autore interpreta il pensiero di Eraclito intorno a Dio, come una vera *filosofia teologica*, anzi «come filosofia di una partecipazione analogica di Dio nella vicenda cosmica e d'una mediazione dell'anima umana, immersa con una parte di sè nella vicenda cosmica, ma con l'altra parte emergente verso la divinità. Mancano certo sviluppi tecnici ulteriori (resi possibili da un approfondimento ulteriore di questi sviluppi incoativi), ma siamo già veramente nell'atmosfera di una *filosofia della creazione*» (sottolineazioni dell'Autore stesso) (pag. 134).

In questa cornice di pensiero i frammenti dello scritto di Eraclito lasciano intravvedere, quasi imponenti ruderii di massiccia costruzione classica, le linee michelangiolesche tracciate da un pensatore che è tra i più degni precursori dei sommi Platone e Aristotele.

Quanto siamo ormai lontani dalle meccaniche interpretazioni naturalistiche che implicitamente almeno scoronano quei primi pensatori della dignità filosofica nel suo significato più autentico, e anche dalle interpretazioni immanentistiche a tinta hegeliana, che implicitamente almeno, suonano calunnia nell'attribuzione tendenziosa d'un panteismo formale a quei primi onesti cercatori del vero.

L'interpretazione del Mazzantini supera in ricchezza di visuale le stesse interpretazioni più generose che si sono avute particolarmente dallo Zeller in poi.

A dire il vero alcune suggestioni, come quella d'un'immortalità personale dell'anima, ci sembrano troppo ardite, ma l'Autore sa far convergere verso il suo punto di vista un tal fascio di ragioni che non si può prendere alla leggera la sua interpretazione.

Possiamo concludere che l'opera del Prof. Mazzantini è veramente completa : un'accurata traduzione dei frammenti e delle testimonianze, una diligentissima appendice critico-eseggetica dei medesimi frammenti e testimonianze, una ragionata e vigile bibliografia, un elenco delle fonti dei frammenti e finalmente alcuni indici (frammenti, testimonianze, nomi) fanno di questa la più vasta e aggiornata monografia dell'Oscuro di Efeso.

Rimaniamo col vivo desiderio di vedere ancora altri autori del pensiero classico fatti oggetto di studio e d'interpretazione dalla nota competenza e acume del Ch.mo Professore dell'Università di Torino.

D. LUIGI BOGLIOLO

V. MARCOZZI, S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*. Casa Editrice Ambrosiana. Milano, 1946, pp. VII-401. - L. 800.

Il sottotitolo dell'opera ne rivela la natura e il contenuto. Essa fondamentalmente è un compendio di biologia e come tale è fornita dei requisiti propri delle pubblicazioni scientifiche : esposizione chiara e ordinata e contenuto sicuro e aggiornato. Non si confonde però con le pubblicazioni congeneri, quali vogliono essere percorse dagli studenti di medicina o scienze delle nostre Università, perché non si propone uno scopo informativo delle conquiste e dei metodi della biologia generale. Essa si tiene su un piano che ha comuni i suoi confini con l'ambito filosofico. Per questo lato essa è affatto originale : si presenta soprattutto come un ragionamento, cui l'informazione scientifica accede come base o come argomento dimostrativo sperimentale.

Il merito dell'originalità non consiste solo nell'elemento formale o metodologico dell'opera, — per il quale essa si raccomanda come integrativa delle altre affini, — ma pure nella scelta degli argomenti proposti e discussi. Questi sono raccolti sotto due grandi idee polarizzatrici, la vita e l'uomo ; e vengono presentati come problemi.

Circa la vita l'autore insiste sulla dimostrazione sperimentale di un doppio fatto, che ha vaste risonanze nello spirito e nella concezione dell'universo : la vita, come fenomeno, differisce essenzialmente dalle manifestazioni della materia inerte, perché fornita di proprietà assolutamente nuove eppure irriducibili alle leggi fisico-chimiche ; come organizzazione, poi, essa rivela più

spiccatamente un ordine, che la dirige, — negli esseri, — durante l'intera vicenda evolutiva ontogenetica.

Tutto ciò, egli dice in otto capitoli, che si succedono in quest'ordine : I. *La natura della vita*. - II. *La teleologia dei viventi*. - III. *Le azioni istintive*. - IV. *La formazione dell'individuo*. - V. *La trasmissione dei caratteri ereditari*. - VI. *Origine della vita*. - VII. *Le teorie evoluzionistiche*. - VIII. *Gli argomenti dell'evoluzionismo*. Di questi capitoli il quarto, il quinto e il settimo sono prevalentemente informativi o storici.

Dei problemi sull'uomo, — nei quali manifesta speciale competenza, — l'Autore crede bene farne due parti, delle quali una riguardante le conoscenze generiche di antropologia — morfologia del vivente, osteologia, antropozoologia, genetica e eugenetica umane, razziologia, — l'altra raccolgente e classificante le più importanti conquiste paleoantropologiche. Quest'ultima è presentata, a differenza delle precedenti, con misurata esaurienza : la descrizione dei reperti fossili umani è preceduta da un quadro fisico-cronologico delle vicende geologiche del quaternario e da una classificazione delle principali industrie patetnologiche, ed è seguita da un capitolo conclusivo prospettante le posizioni mono- e poligeniste.

Molte circostanze espositive lasciano trasparire, o tradiscono chiaramente, il pensiero dell'Autore riguardo all'evoluzionismo anche umano. Egli non sembra alieno, in base ad argomenti addotti, a riconoscere genericamente probabile la derivazione zoologica del soma umano ; ammette però che il problema ha bisogno del suffragio di più sicure testimonianze.

Il lavoro è corredata da un'ampia bibliografia alla fine di ogni capitolo e di due indici alfabetici — degli autori ed analitico della materia — alla fine del libro ; inoltre è abbellito da scelte illustrazioni fuori testo, perspicuamente dimostrative.

Pertanto esso si presenta dignitosamente al pubblico colto italiano.

Tuttavia questo desidererà, come noi, l'emendazione di quelle imperfezioni ed imprecisioni che qua e colà s'incontrano.

Un'organizzazione alquanto diversa dei capitoli della prima parte gioverà a rinviagrire quell'aspetto di sintesi comprensiva che ora sembra difettare.

Forse non sarà inopportuna una revisione delle date riportate accanto agli autori citati. Se esse vogliono significare l'anno in cui una scoperta fu annunciata o una teoria emessa, secondo la testimonianza storica dell'edizione curata dall'autore, non si com-

prende come possano venir cambiate da edizioni posteriori non autorizzate dall'autore stesso. Citare per es. DARWIN (1926) (p. 63, 65, ecc.) o CARTESIO (1938) (p. 59,...) non ha lo stesso significato come per es. BIASSUTTI (1941) (passim).

Altre imprecisioni, — riferibili anche alla composizione tipografica, — potranno essere corrette più facilmente. (Si confronti per es. a pag. 38 : « le antere sono provviste di fiori »; a pag. 126 : « era azoica » per periodo azoico o per era archeozoica; a pag. 131 : « ...9000 anni, durante i quali i germi vitali dovrebbero rimanere allo zero assoluto, per giungere dalla stella più vicina [del Centauro] a noi? ». Perchè 9000 anni? Con che velocità avanzerebbero?...).

Come accennammo dianzi, il lavoro del Marcozzi merita attenta considerazione specialmente da parte delle persone colte, le quali desiderino un'ordinata informazione scientifica ed una sicura orientazione filosofica su fondamentali problemi biologici ed etnologici.

G. DALLA NORA

CACCIATORE Dott. GIUSEPPE, S. Alfonso e il Giansenismo Italiano. Volume di 625 pagine in 8°. - L. 250.

Il Cacciatore, in questo suo studio, prende in esame con grande accuratezza il complesso periodo della seconda metà del 700 che costituisce il tempo del massimo sviluppo per il Giansenismo Italiano e analizza l'influsso davvero potente che esercitò la grande figura di S. Alfonso de' Luigiani nella lotta contro il fenomeno giansenista.

L'analisi di infinite polemiche, che si diluiscono e si intrecciano nel loro procedere, e che costituiscono una delle caratteristiche dell'epoca, porta spesso l'autore a minuziose ed erudite indagini che se sotto un certo aspetto possono sembrare ingombranti hanno però il vantaggio di metterci di fronte in concreto al mondo intellettuale d'allora così assorbito da problemi che oggi sono completamente sorpassati. L'autore stesso sente il bisogno di scusare nell'introduzione tal modo di procedere, notando come dove non c'è analisi di precedenti studi, questa sia necessaria prima di procedere a una sintesi che dia una visione d'insieme. Il fine che si propose l'autore fu di portare un contributo sia alla storia del Giansenismo Italiano che alla personalità di S. Alfonso e questo è stato certamente raggiunto,

anche se qua e là, appunto per i motivi sopra riferiti, si può notare un po' di pesantezza. È tuttavia doveroso osservare che per chi si occupa dell'argomento, i motivi di interessamento sono molto più numerosi, e tengono avvinto il lettore attraverso il susseguirsi delle numerose polemiche e le analisi dei punti particolari.

Ottima trattazione c'è sembrata quella sulla teologia della preghiera (p. 270), quella sul caso Dettori dell'Università di Torino (p. 430), come pure e principalmente la rivendicazione fatta del pensiero del Muratori scagionandolo da ogni accusa di giansenismo (p. 518-568).

Interessante anche la nota sul probabile Rosminiano (p. 382) che meriterebbe davvero uno studio a parte, e la posizione presa da S. Alfonso tra Molinisti e Tomisti nella questione della grazia e così ben valorizzata attraverso l'opera originale del Di Rosa (p. 273-292). È da dolersi che in tanto intrecciarsi di opere e opuscoli polemici, l'autore abbia solamente dato un indice dei nomi degli autori e non un indice bibliografico delle opere citate, che sarebbe stato molto ricercato dagli studiosi che si occupano dell'argomento.

L'edizione è tipograficamente ben curata, quantunque non manchino gli errori di stampa. A pag. 83 p. es. c'è un « praeter » al posto di un « propter ».

Concludendo: lodiamo l'autore per il lavoro ben condotto, e ci auguriamo che produca altre opere che servano a mettere sempre in maggior luce, questo periodo della storia della Chiesa in Italia.

D. EUGENIO VALENTINI

DR. ANDRÉ ARTHUS. *Comprendre pour mieux agir. Le sources profondes de nos pensées et de nos actes.* Paris, J. Susse, 1946 (in 8°, pag. 410).

È un lavoro di indole eminentemente divulgativa; si propone lo scopo di dare un'ampia informazione pedagogico-pratica, quale può essere ricavata dai risultati delle recenti indagini biologiche e psicologiche. Il libro è indirizzato specialmente ai genitori e anche a tutti coloro, i quali, avendo già una conoscenza dei problemi della vita, si interessano praticamente dell'educazione della gioventù e della sua preparazione ad affrontare tali problemi.

L'A. presenta il lavoro come diviso in due parti: la prima è teoretica ed in essa

dà un'esposizione di volgarizzazione scientifica sulla struttura morfologica del corpo umano, ispirandosi alle concezioni biotipologiche di Sigaud e Mac Auliffe, sulle funzioni fisiologiche (specialmente della riproduzione, aderendo molto alle dottrine del Marañon), sulle principali funzioni psichiche, sulla coordinazione tra le funzioni fisiologiche e quelle psichiche, sulle più importanti perturbazioni patologiche.

Nella seconda parte, che vuole essere pratica, l'A. delinea brevemente i quadri dell'età evolutiva (infanzia e adolescenza), descrive la fenomenologia della pubertà e della crescenza, dando numerosi richiami pratici di igiene, di psicologia, di pedagogia; tratta quindi, sotto l'aspetto medico morale, la vita matrimoniale, affrontando vari problemi della vita sessuale; e presenta in fine la problematica della vita dell'adulto nei suoi rapporti con la famiglia e con la società.

Pregio del lavoro è l'ottimo aggiornamento dottrinale e la fecondità delle applicazioni delle dottrine scientifiche ai più urgenti problemi quotidiani. Talora però si potrebbe desiderare una maggior precisione etica nel trattare certi problemi delicati della vita, come, per es., quello dell'educazione sessuale; ci pare che il medico, preoccupato delle funzioni fisiologiche e del loro determinismo, prevalga sopra l'educatore, il quale deve sempre avere presenti anche i valori morali e spirituali; così, per es., è spregiudicata l'opinione dell'A., circa l'educazione e l'informazione sessuale, per cui vorrebbe sopprimere «certe false nozioni di pudore» (pag. 279) esigendo che i ragazzi e le ragazze, completamente svestiti, facciano il bagno in comune, ed eventualmente insieme ai propri genitori (!) per conoscersi. Questo naturalismo spinto non è solo contro le più elementari norme della morale cristiana, ma anche contro quelle del buon senso del nostro Popolo, e contro parecchi insegnamenti psicologici, datici dalle moderne «Psicologie di profondità». Così pure è erroneo il principio affermato a pag. 245, che cioè per combattere la gelosia, la quale facilmente sorge nel cuore di un bambino nei riguardi del proprio fratellino, si debba insegnare al bambino che egli non è tenuto, come da un dovere, ad amare egualmente tutti i fratelli, ma che gli basta avere una benevola tolleranza verso il fratello non desiderato. Anche sotto l'aspetto scientifico si potrebbe talora desiderare maggior sodezza: certe ipotesi, come, per es., quella che afferma che l'enuresi notturna è dovuta ad una specie di protesta di gelosia verso il fratellino minore

(il quale avrebbe diritto all'enuresi notturna!) perchè oggetto di particolari cure, o contro i genitori perchè vogliono far comparire il bambino più anziano di quello che è effettivamente, sono ingenue e insussistenti. Inoltre in vari punti si sente un po' troppo l'influsso delle dottrine psicoanalitiche ed evoluzionistiche in concezioni già superate.

Ciò non toglie che il lavoro, debitamente integrato in una visione cristiana dell'educazione, possa tornare utile agli educatori per l'informazione scientifica che impartisce.

D. GIACOMO LORENZINI

GIORGIO DEL VECCHIO, *La Giustizia*, (Editrice «Stadium», Roma, 1946).

La profonda simpatia che sempre nutrimmo per il Del Vecchio dal giorno in cui le circostanze ci consentirono una certa familiarità con il suo pensiero, giustifica appieno l'entusiasmo con cui salutammo la nuova edizione di «Giustizia». Tanto più che speravamo che questa venisse a rendere meno stridente il contrasto che avevamo rilevato tra la posizione teoretica dell'Autore ed il suo attuale, palese orientamento in seno al Cattolicesimo.

Tale speranza è stata in verità completamente delusa, quando abbiamo constatato che i rimaneggiamenti e le migliorie arrecciate in questa edizione si riferiscono quasi esclusivamente alla parte erudita dell'opera. Se infatti un autentico sforzo di avvicinamento può e deve individuarsi nel maggior numero di riferimenti che l'autore ha in questa nuova edizione alle fonti della filosofia e teologia cattolica, non si può non rilevare come la fondamentale fisionomia teoretica dell'opera sia rimasta pressochè immutata.

Né ciò meraviglia quando si consideri che l'Autore nell'ultima (V) edizione delle «Lezioni» (Milano, Giuffrè, 1946) è venuto (338) a meglio esplicitare quella soluzione negativa del problema dei rapporti tra ragione e fede, che già era presente nella III (Roma, 1936, 357), e per la quale «la divinità è, per definizione, assoluta e superiore alla ragione; quindi può essere accettata solo per tale, mercè la fede; ma per ciò stesso, non costituisce un principio scientifico nel senso rigoroso della parola».

Tale soluzione ci ha maggiormente confermato in quella posizione critica da noi assunta nei confronti dell'Autore in uno

studio, che motivi d'ordine contingente non ci hanno ancora permesso di pubblicare neppure nei suoi motivi fondamentali.

Il Del Vecchio dopo una dotta e profonda disamina delle principali soluzioni che nel corso della storia sono state date del problema della giustizia (dalla giustizia intesa come attributo della Divinità e come virtù universale, alla giustizia nel senso proprio o giuridico), viene ad esporre la propria concezione, che partendo dalla considerazione della giustizia « come atteggiamento necessario e fondamentale della coscienza » (79), si preoccupa di dedurne rigorosamente il valore assoluto come supremo ideale, precisandone l'aspetto meramente formale e quello deontologico contenutistico. Il che consente all'Autore di chiarificare criticamente le antitesi fra giustizia e diritto, tra giustizia e legalità, che tanto evidenti si rendono quando, come fa lo stesso Del Vecchio, l'ideale supremo della giustizia venga confrontato con le manifestazioni empiriche e relative della storia.

Nel breve spazio a noi consentito ci permetteremo un semplice e rapido rilievo critico sui rapporti tra diritto e giustizia, quali sono intesi dall'Autore.

Affrontando questo problema nell'opera « La Giustizia », il Del Vecchio ha cura di precisare (85-91), più di quanto non lo abbia fatto nelle precedenti, il rapporto bilaterale che si stabilisce nel coordinamento obiettivo delle azioni tra più soggetti, determinandone l'aspetto di « parità o egualianza iniziale » (85), che analizzato a fondo e sviluppato nei due concetti del contraccambio e della remunerazione (90), ci pare conduca l'Autore a riconoscere nella massima classica del « suum cuique tribuere » (« a ognuno sia attribuito [dagli altri] ciò che gli spetta ») (90)... un'espressione sintetica del momento propriamente formale, logico-categoriale del diritto. Riconoscimento però non privo di riserve riguardo lo stesso valore logico di questa e analoghe massime giuridiche, che denuncia come parziale (115) e ambiguo (115, 2).

Ora se si può giustamente riconoscere che la massima « suum cuique tribuere » ha bisogno di essere ulteriormente discussa ed esplicitata a fine di enuclearne gli elementi costitutivi, non conveniamo però nell'accusa di ambiguità, motivata dalla diversa posizione gnoseologica. L'universalità di un concetto per noi infatti non è per nulla condizionata come per il Del Vecchio dalla neutralità rispetto ad ogni possibile contenuto, poiché il concetto si annuncia appunto come espressivo di una determinata realtà, colta nei suoi elementi di fondo. Il

suum nella massima suaccennata è nient'altro che lo *justum*. Come ogni concetto esso non è espressivo di questo o quello *justum*, ma semplicemente del costitutivo formale intrinseco dei medesimi, per cui anziché essere indeterminato, rivela la massima determinatezza.

Realisticamente inteso perciò il concetto di *suum* non può offrire occasione ad alcuna ambiguità, tanto più che tale concetto è intimamente coordinato (II, q. 58, a. 11) con quell'*aequalitas* che anche il Del Vecchio riconosce come elemento costitutivo del concetto del Diritto.

Conseguentemente la massima « *suum* cuique tribuere » anziché rivelarsi insufficiente, ha il vantaggio nei confronti di quella delvechiana di offrire, pur nella sua limpidezza e semplicità sintetica, il momento essenziale del diritto, vale a dire lo *justum*.

Solo quando il concetto del diritto sia espressivo dello *justum* può dirsi assicurata la sua unità e immutabilità. Solo guardando allo *justum* ci si può orientare nel mondo dell'attività umana giuridica, per graduarne l'intrinseco valore di giustizia. Il criterio per la determinazione concettuale e per il giudizio di valore è unico, poiché il concetto del diritto è già espressivo di valore essendo espressivo dello *justum*.

Questa esigenza di unità è per altro presente nello stesso Del Vecchio che riconosce « un'identità di radice della nozione formale e dell'esigenza assoluta » (122). « Identità di radice a cui devono ricondursi come a loro origine le difficoltà che l'Autore incontra nel tentativo di determinare il rispettivo carattere superesistenziale dei due criteri, e che condotta a fondo avrebbe potuto indurre il Del Vecchio ad una accurata revisione dei propri presupposti gnoseologici e giuridici, e così orientarlo verso un sano realismo giuridico.

Come su questa « identità di radice » permanga la possibilità di una « antitesi » (123) tra diritto e giustizia, è davvero incomprensibile. L'identità di radice è offerta dalla compresenzialità nel concetto e nell'ideale « d'un riconoscimento reciproco di più soggetti » (127), ossia « d'uno stesso fondamentale motivo della coscienza (l'atteggiamento transubiettivo o metegoistico) » (118-119).

Ora si noti come la differenziazione dei due criteri logico e deontologico sia in realtà operata (127-129), anche se l'Autore non pare avvertirla, attraverso una graduazione di questo mutuo riconoscimento, ossia di quello che rappresenterebbe propriamente l'aspetto logico del diritto. Il che equivale

ad affermare che il motivo deontologico della giustizia si origina per una accidentale (= di grado) differenziazione, alterazione interna del momento formale del diritto.

Come può lo schema logico del diritto sopportare e contenere nel seno della propria adiasforia questo motivo deontologico, che per l'Autore dovrebbe in verità implicare un riferimento al contenuto, e rappresentare quindi un rinnegamento del proprio presupposto? Appare chiaro come sia impossibile allo stesso Autore svuotare il concetto del diritto del contenuto giuridico, e continuare a parlare e a giudicare sul diritto. Pretendere infatti di parlare di «un riconoscimento reciproco senza con ciò stesso qualitativamente determinarlo è impossibile. Il concetto formale come espressivo dell'«esigenza che ogni soggetto sia riconosciuto (dagli altri) per ciò che vale» (90), dice necessariamente un contenuto il quale non potrà non essere qualitativamente determinato come contenuto di giustizia, dal momento che il riconoscimento è di un valore. Esso potrà presentare varie graduazioni, ma finchè permarrà come riconoscimento di valore, in quanto tale e nella misura in cui il valore sarà riconosciuto, si porrà come espressione di giustizia.

Con l'alterazione, sia pure accidentale della purezza formale, il concetto viene a rovinare nella sua unità e immutabilità, alla difesa della quale il Del Vecchio si industria di mantenere ferma la distinzione tra il momento costitutivo e il momento valutativo del diritto. Che se per salvare il concetto in queste sue necessarie proprietà, si insistesse sull'accidentalità dell'interna differenziazione, quasi che questa sia estrinseca al riconoscimento reciproco (che dovrebbe allora pensarsi come l'elemento di fondo, l'unità sostanziale, il soggetto delle innumerevoli possibili graduazioni), l'ideale della giustizia non avrebbe che una funzione ornamentale nella architettonica concettuale, che si delineerebbe come un puro riconoscimento, un riconoscimento senza oggetto. Poichè se si afferma, come afferma il Del Vecchio (90), che questo riconoscimento è il riconoscimento d'un soggetto per ciò che vale, con ciò stesso, come abbiamo osservato, il concetto del diritto perde la propria presupposta indifferenza formale, e l'ipotesi viene a mancare di sufficiente giustificazione.

Del resto anche qualora si volesse semplicemente considerare il riconoscimento come tale, ossia come atto, prescindendo affatto dal suo oggetto, esso si rivelerebbe sempre in se stesso come un giudizio di valore, poichè riconoscere è valutare. E richiedendo

necessariamente la valutazione, come lo stesso Del Vecchio riconosce, «il riferimento ad una misura» (144), occorrerebbe sempre richiamarsi a quel criterio ideale che si è voluto ad ogni costo escludere dalla contenenza concettuale.

Nonostante questo ed altri dissensi teorici, rimane per per noi insuperabile il valore di quest'opera del Del Vecchio, per la fede e la passione con cui egli in un clima di alta spiritualità, reagendo energeticamente contro ogni forma di positivismo giuridico, difende il diritto naturale (= giustizia) nella sua funzione normativa di tutta quanta l'esperienza giuridica.

In quanti con disinteresse ed eroismo vorranno dedicarsi ai nostri giorni ed in quelli che verranno al faticoso ed arduo compito di riconquistare all'uomo meccanizzato del '900 la sua dignità, il tentativo del vecchiano di una rivendicazione del diritto come valore di fronte alle aberranti riduzioni del medesimo al fatto, alla forza, all'economia, non potrà non influire efficacemente.

ALDO ELENA

GIUSEPPE MARCHELLO, *Il Problema dell'Unità sociale e il Diritto*. (Bocca, Milano, 1946).

In continuità con gli «*Studi sul concetto di oggettività sociale*» (Torino, 1942), l'essimmo Autore già nel luglio 1945 aveva preparato questo importante studio, la cui attualità è particolarmente rilevabile quando lo si relazioni alla moderna corrente d'opposizione a qualsiasi forma di naturalismo, storicismo, individualismo, positivismo sociologico e giuridico.

Con una vigoria speculativa non comune che soddisfa veramente lo studioso per l'organica articolazione dei singoli concetti, il Marchello si preoccupa di qualificare criticamente il «diritto come momento interno, insostituibile, della dialettica di unificazione sociale», perché, appunto per il suo valore tipico nel dialettismo della socialità il cui interesse è oggi profondamente rinnovato, il diritto costituisce il momento della esperienza sociale che qui si esamina con più insistente e diffusa attenzione. Intendere il diritto nella dialettica dell'unificazione sociale significa, infatti, intendere ad un tempo l'essenziale socialità della esperienza mondana e il suo interno limite giuridico: due fra i problemi più impegnativi dell'etica moderna» (p. 5).

Ciò che particolarmente ci ha colpito esaminando quest'opera è stato lo sforzo che l'Autore di continuo manifesta nel rilevare quei punti ove le soluzioni della critica maggiormente coincidono con quelle della corrente tradizionale aristotelico-tomista. Questo sforzo è indice d'un orientamento di pensiero che mentre si preoccupa di usufruire di tutte le più illuminate conquiste della moderna speculazione, d'altra parte cerca di orientarsi verso quel sano realismo gnoseologico-metafisico quale è difeso dalla filosofia perenne.

E tutto questo in un clima di così elevata spiritualità cristiana che contrasta non poco con l'atteggiamento di tanti scrittori e pensatori, i quali purtroppo non vogliono o non sanno liberarsi da tanti pregiudizi che non hanno neppure più il pregio della novità.

Nell'opera del Marchello troviamo ben formulati e chiarificati alcuni motivi dottrinali a noi particolarmente cari.

Difesa della critica come problema iniziale della filosofia (8); affermazione della nostra possibilità di attingere l'Assoluto, e conseguentemente della possibilità di sviluppare una metafisica, quasi garanzia della efficacia della stessa critica (8); difesa del conoscere come autoconoscere (9); affermazione decisa della priorità della ragione teoretica sulla ragione pratica (11, 17, 25), intesa sia in senso, diremmo, cronologico (= atto intellettuale come originario), che qualitativo (= il bene è bene perché è vero); posizione dell'Assoluto come norma suprema della morale (18); proclamazione dell'insufficienza della giustizia (25); concezione della libertà (35, 37, 77); individuazione del fine della società nella persona (38); determinazione della natura della legge (104), della norma (106), della coercibilità (110), dell'imperatività (111); riduzione del diritto alla giustizia (136).

Accanto a questi ed altri motivi degni di essere particolarmente sottolineati per il loro positivo interesse speculativo, ci permettiamo di avanzare alcuni saltuari rilievi critici.

1) Non scorgiamo la differenza tra il concepire la volontà come « facoltà distinta dello spirito, contrapposta ad altre facoltà » (7) e l'intendere « il conoscere e il volere come funzioni di quell'unità inscindibile che è il soggetto » (10). Ci pare che le due posizioni si equivalgano, tanto più che la concezione tradizionale delle facoltà si preoccupa di salvare metafisicamente l'unità del soggetto. Forse è il timore d'una frantumazione dello spirito che impedisce di valutare adeguatamente la dottrina delle facoltà.

D'altra parte è chiaro che occorre parlare d'una distinzione delle facoltà dallo spirito, se vogliamo che l'evidente storicità del volere (e rispettivamente del conoscere) che rappresenta la stessa storicità dello spirito, non distrugga la sostanzialità di questo.

2) Condividendo pienamente quanto l'Autore afferma trattando della razionalità e libertà del volere (12-15), opteremmo per una maggiore insistenza sulla distinzione (che in verità è evidente nel paragrafo precedente a pagina 12; cfr. inoltre pagina 14, pag. 81) tra la libertà psicologica (nel cui ambito si dà la possibilità d'una razionalità meramente potenziale) e la libertà morale (volontà, razionalità in senso eminenti). La radice della libertà morale è appunto individuabile in quel potere di autodecisione che rappresenta l'aspetto metafisico più proprio e fondamentale della libertà e che offre la possibilità, nella condotta pratica di una ripresa di una sanazione quando la libertà morale fosse stata violata. Questa maggior insistenza permetterebbe di intendere con più precisione la libertà come « determinazione spirituale » (14). Con tale affermazione si viene a ricondurre la libertà alla spiritualità piuttosto che alla razionalità, come a suo fondamento. Il che è assai più esatto. Infatti non ogni determinazione spirituale è razionale; o meglio, non ogni determinazione spirituale è attualmente razionale, mentre, lo è sempre potenzialmente, in quanto anche qualora non sia dato l'assenso pratico all'ordine razionale, l'intelletto è sempre presente o come seduttore o come controllore (rimorso).

Presupposto fondamentale della libertà più che la razionalità è la spiritualità che si rivela attraverso il nostro potere logico il quale se si può chiamare *ratio*, non sempre è *recta ratio* (= verità); mentre quando noi intendiamo razionalità ci riferiamo a quest'ultima.

L'equazione tra spiritualità e razionalità è lecita solo quando si intenda questa nella sua completezza di attualità e di virtualità.

3) Crediamo che l'insistenza sulla « metrasocialità del problema morale » (37), corollario immediato della distinzione delle due guise etiche fondamentali (moralità, socialità: 17, s.) abbia più valore polemico contro il monismo (sociale o morale) che valore teoretico. Infatti come pare affermi lo stesso Autore trattando dell'unità dialettica delle due guise fondamentali (21 e ss.), la stessa socialità rientra nella moralità (intesa sia come etica, che nel senso differenziale difesa nell'opera), in quanto l'autocompiimento (sociale) che l'individuo deve realizzare di se stesso (= socialità) non è fine

a sè, ma rientra nella determinazione teleologica dell'Assoluto (moralità). L'individuo si completa socialmente per il raggiungimento dell'Assoluto (suo ultimo fine). Il completarsi sociale per la persona è solo un mezzo per arrivare a Dio. L'autocompenso sociale partecipa del fine intrinseco della persona in funzione del suo fine estrinseco, Dio.

4) Ci torna oscuro il termine naturalistico usato a pagina 44 per qualificare il realismo spiritualistico di indirizzo aristotelico-tomista. Quando si parla di «iniziativa dell'individuo» e di «necessità del processo di unificazione» intese in termini naturalistici, crediamo che ci si voglia riferire all'iniziativa che l'individuo assume rispettando la necessità morale (= dovere) che egli scopre nell'esame della propria natura. L'individuo orientato necessariamente dalla propria natura verso la società con quella libertà che è una proprietà della stessa natura, ne rispetta le esigenze. L'individuo vuole liberamente ciò che la natura impone. Che cosa si intende dire quando si afferma che la risposta data dal naturalismo sociale a base razionalistica al problema dell'unificazione sociale non soddisfa pienamente la critica per il residuo carattere naturalistico della sua motivazione? (47). L'iniziativa, il volere dell'individuo si può qualificare innatistico solo in quanto si origina dalla stessa natura del soggetto di cui rappresenta una proprietà, una qualità, una funzione. Quale maggiore superiorità di questo innatismo? Fuorché col termine innatistico si intenda qualificare non l'inclinazione, ma lo stesso atto di volontà (libertà) con cui l'individuo obbedisce alla natura. Sono naturali, ossia originantesi dalla natura, l'inclinazione e la volontà come facoltà: ma non la volontà come atto. L'attuazione della volontà potrà anche mancare, senza che venga meno per questo la natura con le sue inclinazioni e le sue proprietà (facoltà). «La critica», si afferma (47), «richiede di risolvere totalmente la natura nell'esigenza dialettica dello spirito». Ora la natura non si conquista a poco a poco: ontologicamente è tutta e indivisibile all'inizio. La dialettica dello spirito non può intendersi come dialettica dello spirito, ma solo come dialettica dell'attività dello spirito, ossia della attuazione delle potenzialità, facoltà, proprietà della natura dello spirito. E questo in forza della stessa definizione che della dialettica si dà a pag. 13. Infatti l'esplicitazione di cui si parla non può averci che per atti.

5) Tralasciando altri numerosi spunti critici, ci limitiamo ad una semplice osservazione conclusiva. «La tipica posizione giuri-

ridica di reciprocità riferita al teologismo dialettico dello spirito si rivela ordinata ad un fine superiore alla propria puntuale esigenza bilaterale» (85). In questa affermazione (a cui possono collegarsi numerose altre, cfr. pag. 87-88-89; e specialmente p. 75: «il concetto di socialità... si identifica e converte nel concetto di politicità») scorgiamo un accenno alla politicità del diritto quale appunto è difesa dall'Olgati sulla traccia del Lachance. (Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino, «Vita e Pensiero», Milano, 1944, p. 151).

Infatti il «fine superiore» a cui ivi si accenna, ci pare debba individuarsi nell'unità sociale (fine dell'agire politico), che secondo quanto è affermato a pagina 74 viene inteso come un approfondimento e affinamento del concetto tradizionale di bene comune. Per l'essenziale continuità che a pagina 74 è riconosciuta tra il concetto di unità sociale e di bene comune, crediamo che anche per l'Autore questo rappresenti appunto il «fine superiore» a cui sarebbe ordinata» la tipica posizione giuridica di reciprocità» (85). Ora questa ci pare appunto la tesi sostenuta dall'Olgati, a cui il Marchello ha un esplicito riferimento critico nel suo volume (p. 141, 1).

Concludendo ci preme insistere sul grande valore positivo dell'opera del Marchello, che nonostante lievi divergenze teoretiche ci pare uno degli sforzi meglio riusciti e maggiormente orientativi per il pensiero moderno ai fini di una spassionata, fruttuosa, unitaria rielaborazione scientifica del vero giuridico, che la storia ci presenta frazionato nell'indefinita varietà dei sistemi giuridici.

ALDO ELLENA

FRANCESCO MILANI, *Cause e natura della seconda guerra mondiale*. Bologna. Editoriale «Alcyone», 1946.

È un'opera di particolare interesse storico-politico, dovuta alla penna di un giovane studioso che si presenta al mondo dei dotti, fornito di una non comune preparazione culturale.

Affronta l'Autore un tema vasto, — forse a noi troppo vicino per essere valutato esaurientemente e spassionatamente in tutti i suoi aspetti, — facendo una indagine acuta e chiara delle vicende e delle evoluzioni dell'ultimo ventennio.

La prima parte dell'opera riguarda l'origine della crisi della democrazia e le ra-

gioni che hanno portato al sorgere del partito unico e del totalitarismo, e analizza le vicende delle democrazie occidentali.

Nella seconda viene esaminata la politica estera delle maggiori potenze, che — sottolinea l'Autore — è anche effetto di crisi sociali interne e di tendenze imperialistiche.

Nella terza parte sono definite le origini proprie del conflitto mondiale 1939-46, di cui è esposta l'evoluzione sotto il punto di vista ideologico, psicologico e militare.

In ultimo, dopo una schematizzazione razionale delle varie fasi della civiltà, sono additate, — audacemente — le *linee-forza* del futuro.

Ci piace considerare il lavoro dell'illustre Prof. Milani come un'ottima visione di filosofia della storia su uno degli avvenimenti più tragici del genere umano. I materiali della costruzione, sia di ordine teorico che informativo, sono buoni: accettabili anche dal punto della sana filosofia gli uni e rispondenti alla concretezza della esperienza storica gli altri.

Vorremmo però fare due rilievi. Anzitutto certe premesse storiche (come per es. il freudismo nell'introduzione) sono in se stesse inaccettabili e d'altronde di poca convincente applicazione: trattasi è vero di elementi secondari e per sè stanti che non infirmano la concezione né il valore del libro.

Inoltre lo storismo crociano, per quanto interpretato ed applicato alla luce di sani principii, rimane pur sempre una visione difettosa della storia. Bisogna assurgere ad una visione più universale e quindi anche più cristiana della storia.

È da augurarsi che in un'ulteriore edizione il lavoro del Prof. Milani, alla luce specialmente dei principi cristiani, possa acquistare un valore ancora più alto.

Don GIOVANNI ZAMPETTI

GIUSEPPE OLIVERO, *Gli acquisti degli Enti Ecclesiastici nel diritto italiano*, Milano, Giuffrè, 1946, pp. 197. - L. 200.

Il chiarissimo Prof. Olivero ha raccolto qui, in cinque capitoli, un materiale pratico prezioso: norme sapientissimamente elaborate sulla base dell'art. 30 del Concordato Lateranense con riferimenti alle leggi particolari, nonché alle disposizioni del Codice Civile Italiano in materia; il tutto sistematicamente disposto, armonicamente ordinato, logicamente studiato con rigore di metodo e

competenza non comune. Dopo un Capitolo introduttivo sulla istituzione del controllo statuale sugli acquisti delle persone giuridiche ed ecclesiastiche in base alla legge 5 giugno 1850, n. 1037, nel quale l'A. elenca e studia la disciplina preconcordataria in materia, viene presentata la disciplina vigente concordataria, integrata dalle leggi ecclesiastiche e civili, con un rigoroso vaglio di teorie che l'A. rifiuta o critica come non rispondenti allo scopo che lo Stato si prefigge nei controlli e come insufficienti a stabilire la vera natura dell'autorizzazione agli acquisti. L'A. formula e valorosamente difende la teoria, già sostenuta dal Ranelletti, dal Forti e da altri di non dubbio valore, « che considera l'autorizzazione come atto diretto a rendere possibile l'esercizio di un potere che già appartiene al soggetto controllato, rimuovendo un limite (non assoluto) imposto dalla legge all'esercizio del potere stesso » (p. 97) e la fa consistere « nel conferimento di legittimità ad un determinato soggetto per un certo suo futuro comportamento concreto » (p. 102). Passa poi a descrivere il meccanismo funzionale dei procedimenti di autorizzazione; e da ultimo considera le conseguenze del difetto di autorizzazione. La dibattutissima questione della recezione o meno dei controlli canonici nella legge italiana in materia patrimoniale ecclesiastica, viene qui esaminata con chiarezza e perspicacia pur nell'arringo delle contrastanti opinioni. L'A. conchiude aderendo alla tesi che nega la rilevanza del controllo canonico nell'ordinamento statuale; per quanto egli si sforzi di rimanere sul terreno obiettivo, il suo procedere e i suoi ragionamenti lasciano trapelare qua e là la tendenza a favorire, in materia discussa, lo Stato anziché la Chiesa, anche là dove più evidenti e più convincenti sembrano le ragioni avversarie. L'amichevole e bonario rilievo non tocca certo la *mens catholica* dell'universalmente stimato e dotto Professore, ma non nasconde che stona alquanto. Altri nè di minor importanza si possono riscontrare qua e là, per es. a p. 43 dove è detto che nell'art. 30 del Concordato Lateranense « si usano le locuzioni di « vigilanza » e « controllo », che non sono termini tecnici del Diritto Canonico »: tali termini invece, com'è risaputo, sono proprio tecnici del Diritto Canonico, cfr. per es., per rimanere nell'ambito amministrativo, i Cann. 630 § 4, 1516 § 1 e 2, ecc. Nel complesso però il lavoro del Prof. Olivero si presenta condotto con acutezza e criterio e meritevole di elogio e della più alta e attenta considerazione.

D. AGOSTINO PUGLIESE

Prof. GIUSEPPE FERROGLIO, *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa*, Torino, Giappichelli, s. d., pp. 111. - L. 200.

Prima di addentrarsi nella trattazione dell'argomento scelto, il ch. Prof. Ferroglio dà il concetto di « circoscrizione ecclesiastica » derivandolo dalla natura gerarchica della Chiesa e dalla necessità pratica per il lecito, o almeno valido, esercizio della potestà di giurisdizione e in genere di attribuzioni specifiche dei singoli organi della Chiesa. Successivamente egli passa a descrivere a larghe linee la distribuzione territoriale, a strati, della Chiesa: descrizione che appare incompleta sia nel cosi detto *territorio di diritto comune* (che l'A., non sappiamo su quali basi, chiama *provinciae Sedis Apostolicae*, mentre è risaputo che proprio e principalmente il territorio missionario non retto da una gerarchia normale appartiene, di diritto, alla Sede Apostolica: cfr. Can. 1350 § 2) e sia soprattutto nel *territorio di diritto missionario*, nel cui ambito gerarchico principale ci sono patriarcati, provincie ecclesiastiche, Archidiocesi, diocesi, Vicariati Apostolici, Prefecture Apostoliche e Missioni indipendenti, oltre ai decanati, distretti, parrocchie, vicarie parrocchiali, quasi-parrocchie e semplici stazioni missionarie. Da notare che le abbazie e prelature *nullius* sono equiparate alle diocesi (Can. 215 § 1) e che i loro titolari reggono il territorio con potere ordinario *proprio* (non *vicario* [p. 31] come gli Amministratori e chiunque governi al posto e in nome di un altro) nè più nè meno che i vescovi residenziali (Can. 323 § 1).

Nel capitolo III il Prof. Ferroglio affronta la questione, attualmente molto controversa specialmente tra canonisti laici, se la circoscrizione ecclesiastica sia o meno persona giuridica: il che naturalmente lo porta a entrare in lizza sulla questione della personalità dell'ufficio ecclesiastico, se e in che senso la personalità giuridica sia in diritto canonico da attribuirsi all'ufficio oggettivo o alla persona fisica che lo riveste e lo rappresenta. La discussione è riferita in modo chiaro e perspicace e le soluzioni proposte, anche se non condivise, sono logiche e date in base a criteri rigorosamente scientifici. In sostanza, questo capitolo, che è il più lungo e il meglio curato di tutto il lavoro, del quale costituisce come il centro, sarà anche il più apprezzato dal lettore. Da ultimo l'A. studia i particolari rapporti tra gli enti diocesani e parrocchia da una parte e il relativo beneficio dall'altra, ne nota le differenze strutturali, esamina il beneficio nella sua evoluzione storica e nel suo concetto at-

tuale e stabilisce la distinzione, già in precedenza da altri opportunamente studiata, tra parrocchia e chiesa parrocchiale. Infine il capitolo V, l'ultimo, cerca di precisare il concetto di ente territoriale ecclesiastico, le sue caratteristiche e speciali denominazioni, e lo mette in raffronto con gli enti territoriali dello Stato.

Meno indovinate sembrano le illazioni *de iure condendo* (p. 106 ss.), sviluppate o derivate da altri laici di non dubbio valore giuridico ma, per convinzioni religiose o per tendenze di formazione intellettuale, incapaci a comprendere l'intima struttura, più spirituale che giuridica, l'anima del diritto canonico, in quanto impossibilitati, per atteggiamento spirituale e per invincibile, seppur ripudiato, pregiudizio di scuola, a vedere le linee architettoniche e la divina armonia della Chiesa dal di dentro e non dal di fuori. Più giustificato per contingenze personali del momento pare il soverchio ricorso ad autorità laiche, che spesso, preoccupati di altro, sfiorano gli argomenti trattati dall'A., anche là dove una semplice escursione nel campo canonistico puro avrebbe apportato maggior luce e più rigore nella tecnicità del linguaggio. Alcuni nè, derivati forse da imprecisione e da minor approfondimento, avrebbero dovuto essere corretti; così tutti gli ordini, maggiori e minori, sono stabiliti per il servizio immediato dell'altare (p. 10 nota 11) e il criterio distintivo è un altro; imprecisa è l'affermazione che la lecita amministrazione dei Sacramenti spetti solo a chi esercita la cura d'anime (p. 13); l'amministrazione dell'Eucaristia comprende tanto la confezione del Sacramento (Messa) quanto la distribuzione della Santa Comunione ai fedeli (p. 14 nota 23); il Can. 514 § 1 conferisce potere a tutti i Superiori di una religione chiericale, *esente* e *non esente*, di amministrare l'Estrema Unzione ai propri sudditi (p. 15 nota 23); non pare che il Tribunale Regionale del Lazio (Tribunale del Vicariato) dopo il motuproprio *Qua Cura* sia da considerarsi tribunale pontificio (p. 17 nota 26); l'elencazione dei Patriarcati è piuttosto confusa e monca (p. 20-21); l'espressione che il Concilio provinciale non esiste ovunque (p. 25), andrebbe spiegata perché potrebbe indurre in errore; così pure l'espressione che non tutte le parrocchie dipendono da una diocesi (p. 26); andrebbero anche precisati il concetto e i limiti dei poteri parrocchiali (p. 29-30); ecc.

Questi rilievi, che ci siamo permessi di fare per puro senso critico, nulla tolgonon al merito del lavoro che è e rimane un ottimo saggio di cultura canonistica.

D. AGOSTINO PUGLIESE

PHILIPPUS OPPENHEIM, *Ius Liturgiae Baptismalis*, Taurini, Marietti, 19943, pagina XIV-187.

L'Oppenheim non ha bisogno di presentazione. Il modo con cui sono state accolte le sue dotte e apprezzate pubblicazioni di Liturgia, specialmente i volumi delle *Institutiones Systematico-historicae in sacram Liturgiam*, ce ne dispensa abbondantemente. Il presente lavoro studia sistematicamente il soggetto, e il ministro del battesimo, i padri, il tempo per conferirlo e gli oli sacri. La trattazione è sobria ma completa, abbondanti i riferimenti storici, chiare le distinzioni, armonizzate le prescrizioni del Codice di Diritto Canonico con quelle del Rituale Romano: il tutto presentato in forma piana e pure elegante. L'A. dimostra una preparazione accurata e soda, un'erudizione formidabile, un ingegno versatile, una meravigliosa potenza di analisi e sintesi, insieme disposte in un complesso omogeneo e preciso. Molte questioni storiche, molti dubbi pratici sono sollevati e magistralmente risolti. Come è naturale, il lavoro tocca necessariamente punti di dottrina dogmatica e morale pur fermanosi di proposito sulla disciplina liturgica e giuridica sacramentale. Confidiamo che anche quest'opera sarà accolta con favore dai liturgisti, dai canonisti e dai pastori di anime.

D. AGOSTINO PUGLIESE

GIUSEPPE STOCHIERO, *Il Beneficio Ecclesiastico «in provisone»*, Vicenza, 1946, pp. 303.

Dobbiamo essere altamente grati al chia-
rissimo Prof. Mons. Stocchiero che ci ha,
finalmente, regalato il 2° volume che segue
il 1° alla distanza di circa cinque anni, e
attendiamo che l'opera sul beneficio ecclae-
siastico, che l'A. ha intrapreso con tanta
passione e con tanto favore degli studiosi,
venga completata col 3° volume.

Come già scrivevamo (*Salesianum*, IV
(1942), p. 191-192) segnalando il 1° volume,
Il Beneficio Ecclesiastico «sede plena»,
che ha ormai raggiunto la seconda edizione,
l'intera opera si presenta come un ripensa-
mento personale *ex novo* di tutta la materia
beneficiaria ecclesiastica. Questo secondo
volume che segnaliamo non è per nulla in-
feriore al primo, anche se l'A., nella sua
ben nota modestia, lamenta che la tristizia
dei tempi che ne ha di tanto tardato la pub-
blicazione, non gli abbia permesso un ac-

curato spoglio di tutta la vecchia e recente
abbondantissima letteratura in merito. In re-
altà il lavoro si presenta sufficientemente
completo nella sostanza e aggiornato nella
parte positiva, e considera il beneficio ecclae-
siastico in senso dinamico, cioè nel delicato
momento della sua provvista. Perciò, dopo
aver parlato, nel capitolo I, della provvista
canonica in generale, logicamente e magis-
tralmente l'A. ne traccia, a grandi linee
ma con sistematica completa e per epoche,
la evoluzione storico-giuridica (capitolo II)
come necessario presupposto alla compren-
sione del regolamento canonico vigente sia
in genere in forza del diritto comune (capitolo III) e sia in particolare nei diversi stati
d'Europa in forza di differenti pattuizioni
concordatarie (capitolo IV). Precedono e se-
guono indici appropriati che favoriscono e
facilitano la consultazione del volume.

Il lavoro si appalesa come una continua-
zione logica del volume già recensito (*Sale-
sianum* cit.): di qui i numeri progressivi
dei singoli paragrafi. Naturalmente l'A. si
vide costretto a fondere insieme, nella trat-
tazione, i can. 147-182, che concernono la
provvista canonica dell'ufficio, coi can. 1431
ss. che riguardano specificatamente la prov-
vista del beneficio. Ma egli non fa della pura
esegesi giuridica, bensì un ripensamento per-
sonale, una ricostruzione scientifica appro-
fondita dell'istituto, penetrando nel sistema,
ricercandone i fondamenti dogmatici, sintetiz-
zandone la evoluzione storico-giuridica, per
immettere così nella conoscenza e nella
comprensione delle norme generali e spe-
ciali che lo ressero e lo reggono, e in par-
ticolare delle norme concordatarie, dei pri-
vilegi e degli usi che lo riguardano.

Egli ricerca perciò, nei presupposti, quei
principi dogmatici dottrinali che inquadrono
la provvista nel sistema teologico e giuridico
della Chiesa, ne indaga la parte essenziale e
insostituibile che appartiene inderogabil-
mente alla autorità ecclesiastica, distinguendola
da altri elementi secondari, e, attraver-
so le numerose e differenti ingerenze
giurisdizionaliste laiche e statuali della sto-
ria, dà un'idea chiara e comprensiva dello
svolgimento storico-giuridico subito dall'i-
stituto, per studiare, infine, come il diritto
vigente, sia comune che concordatario, sta-
bilisce, consideri e regoli i singoli atti e
rapporti giuridici inerenti alla provvista me-
desima, così da mettere in evidenza la co-
struzione e definizione dogmatica dell'istituto
(cfr. p. 18-19). E qui opportunamente os-
serva l'A.: «Un istituto come il nostro
non si può studiare come un pezzo anatomico
in qualsiasi gabinetto scientifico, ma si deve
esaminare e comprendere nel clima, nel ter-

reno e nell'ambiente in cui è nato e si evolve, come cosa viva; e a tal fine niente può essere più pericoloso per lo studioso di una mentalità puramente laica o statuale, niente di più utile di una cosciente aderenza alla vita, alla dottrina e alla legislazione della Chiesa» (p. 27-28). Premessa, questa, necessaria per vedere le cose dal di dentro e non solo dal di fuori; chè un vero ripensamento, una solida ricostruzione non può avversi altrimenti. Cultori e dilettanti laici delle nostre discipline oggi fanno a gara per indagare scientificamente coi sani criteri di una tecnica moderna che si avvantaggia del progresso delle scienze, nel campo pressoché inesplorato degli istituti canonici; ma se essi non sentono con la Chiesa, se non vivono la Chiesa, corrono il rischio di costruire sulla sabbia. Purtroppo sono pochi i canonisti degni di tal nome che oggi ripensano e costruiscono; i più, preoccupati da fini pratici, pur essi lodevoli, si contengono d'un'analisi esegetica, a volte superficiale, a volte minuta e spesso ingombrante, senza avere la forza, l'opportunità e la tenacia di affrontare una sintesi ricostruttiva. Non si tratta di abbandonare le vie e i metodi tradizionali, ma di migliorarli alla luce del progresso delle scienze, svecchiandoli e adattandoli alle esigenze della critica moderna, inosculandovi e innestandovi sopra l'apporto della elaborazione dogmatica e giurisprudenziale. Sono gli strumenti del lavoro che vanno cambiati e ammodernati, non la sostanza del metodo.

Siamo lieti di constatare che Mons. Stocchiero ha fatto tutto questo e lo ha fatto bene. Egli perciò si colloca *facilis princeps* tra i moderni cultori di quella parte del diritto canonico che, direttamente o indirettamente, concerne i benefici ecclesiastici. Meravigliosa è la potenza di sintesi che egli dimostra nel II capitolo: espone con chiarezza, brio, eleganza e metodicità tutti i lati essenziali delle singole questioni tratte e, senza attardarsi a raccogliere i pettigolezzi della storia, conduce l'esposizione in modo che la soluzione proposta appaia l'unica vera, naturale, logica, convincente. E dimostra solida cultura storica e giuridica e mente chiara e metodica: condizioni essenziali per un lavoro di sintesi ricostruttiva. La lotta secolare tra l'ignobile gara dello Stato per insignorirsi della Chiesa ingerendosi indebitamente nella sua disciplina interna ed esterna, e la Chiesa che resiste sempre e, pur in mezzo a inevitabili defezioni, lotta accanitamente per conservare o riprendere la sua libertà e indipendenza, aveva bisogno di tutto il senso ecclesiastico dell'A. per essere discussa con tanta delicatezza e tanta oggettività. Egli sa cogliere con avvedutezza le pagliuzze d'oro nella legislazione e nella letteratura del tempo, per erigerle, opportunamente e documentatamente, a fili conduttori dello svolgimento di tutta la trattazione. E sa pure sveltirle e spogliarle dagli sbandamenti, scarti e superfetazioni che hanno indotto storici sommi a conclusioni diverse, spesso erronee, talvolta tendenziose.

Non minore è la cura di Mons. Stocchiero nel tracciare i lineamenti generali del sistema attualmente in vigore nella provvista beneficiaria in regime sia ordinario che concordatario. In ossequio al metodo adottato e alla natura intima di un trattato costruttivo, l'A. abbandona l'ordine legislativo del Codice per disporre logicamente tutto il materiale legislativo, giurisprudenziale e dottrinale in un sistema omogeneo e coerente, trascurando deviazioni collaterali, che si sarebbero prestate a digressioni più o meno convergenti sull'argomento.

Così logicamente vengono elencati ed opportunamente trattati i requisiti obiettivi della provvista, le competenze dei soggetti attivi, l'idoneità del candidato, gli effetti giuridici della provvista, via via sino alla presa di possesso. Da ultimo si esaminano, disposte per ordine geografico e, direi, raziale, le disposizioni concordatarie *de facto* o almeno *de iure* vigenti, coordinandole e armonizzandole con le norme canoniche (negli Stati baltici, negli Stati tedeschi, negli Stati slavi e latini). Una trattazione a parte è riservata, com'era giusto e doveroso, al Concordato Lateranese. Opportunamente l'A. rileva, nelle conclusioni, le caratteristiche comuni dei Concordati recenti, ricerca i precedenti dell'attuale sistema e ne sviscerà il contenuto giuridico e politico.

Il lavoro dello Stocchiero merita ogni lode; il favore universale con cui fu accolto il 1º volume di quest'opera e che non mancherà certo al 2º, ne sono una prova più che convincente (1).

D. AGOSTINO PUGLIESE

FERDINANDO DELLA ROCCA, *Istituzioni di Diritto Processuale Canonico*, Torino, U.T. E.T., 1946, pp. XVI-461. - L. 720.

L'infaticabile Prof. Della Rocca era già abbastanza conosciuto nel campo civilistico

(1) Mentre questa recensione andava in macchina, giungeva inaspettata la notizia della morte di Mons. Stocchiero, cui ci sentivamo legati da sincera amicizia.

e canonistico italiano come apprezzato autore di numerose pubblicazioni specialmente di diritto canonico. Su particolari questioni e argomenti di diritto processuale canonico in specie convergono una dozzina di studi elencati in principio del presente volume. Avendo così poste le basi con gli studi precedenti, l'A. ha potuto con relativa facilità metter mano al presente lavoro che traccia le linee fondamentali del Processo Canonico appalesandolo in un quadro d'insieme non privo d'interesse scientifico e pratico per la coordinazione della legislazione canonica particolare o posteriore al Codice, per l'apporto abbondantissimo della elaborazione giurisprudenziale specialmente della S. R. Rota, e per l'utilizzazione intelligente e accurata dei progressi scientifici che, in questo rinnovato fervore di studi canonistici, la dottrina ha saputo e potuto raggiungere. La veste italiana — è questo, per quanto conosca, il primo saggio di un trattato completo in italiano sul processo canonico — contribuirà certo a diffondere il lavoro soprattutto tra gli avvocati che si occupano di cause ecclesiastiche e tra gli studiosi in genere, pei quali è meno facile e meno comodo l'accesso ai trattati processuali canonici classici per la difficoltà della lingua, raggiungendo così uno degli scopi prefissi dall'A. Il lavoro meriterebbe pure l'attenzione dei Seminari, dove purtroppo, per esigenze scolastiche, la parte processuale del diritto canonico è piuttosto trascurata come la meno convergente ai fini pratici della formazione culturale del clero medio. Nelle Facoltà di Diritto Canonico l'insegnamento è tuttora in latino e naturalmente i testi sono i classici trattati latini che, pur non trascurando gli apporti nuovi della scienza processuale e le moderne tendenze verso un ravvicinamento delle correnti e dei sistemi canonistici e civilistici per un'opportuna ed utile collaborazione, hanno di mira la dottrina canonica pura. Tuttavia il lavoro del Della Rocca potrà essere utilizzato come sforzo per una effettiva coordinazione tra i due sistemi dei quali l'A. nota le tendenze caratteristiche, i metodi e le rivalità, nel lodevole intento di riavvicinarli. Di qui gli abbondantissimi richiami doctrinali soprattutto civilistici che, seppur qualche volta ingombranti, hanno tuttavia una loro funzione molto importante.

Il lavoro segue un ordine sistematico: dopo un indice sommario e un titolo preliminare di nozioni generali, seguono, logicamente disposti e giuridicamente armonizzati, quattro altri titoli che descrivono l'ambiente giudiziario e i presupposti del processo, l'intelaiatura di esso (istanza, prove, incidenti, attentati, ecc.), la sua conclusio-

ne normale nella sentenza, il sistema delle impugnazioni. Gli ultimi due titoli concernono le spese giudiziali, l'esecuzione della sentenza e le soluzioni stragiudiziali delle vertenze. Segue una scelta, sobria ma accurata, bibliografia generale postcodiciale e diversi indici utilissimi per la consultazione dell'opera. Ogni singolo argomento trattato ha segnata la sua bibliografia speciale.

La trattazione procede, d'ordinario, abbastanza chiara e limpida, ma qualche volta è piuttosto ingarbugliata: non sempre le recenti teorie civilistiche possono essere applicate a inquadrare concetti ultramillenari che balzano dalla legislazione, dalla dottrina e dalla prassi ecclesiastica; spesso tali applicazioni sono ingiustificate e sanno di ibrido e deformi. Sicché, per quanto ci si attenga al principio così enunciato dal Fagnano: *legista sine canonibus parum valet, canonista sine legibus nihil*, non bisognerà mai dimenticare l'inderogabile assoluta indipendenza dei due diritti e il non meno inderogabile e assoluto divario esistente tra essi, come già osservava San Girolamo: *Aliae sunt Caesarum, aliae Christi leges; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecepit* (Ep. 77). Si potrà perciò parlare di riavvicinamento, di collaborazione, ma non bisogna spingersi troppo su questa via. Nel complesso però l'intento dell'A. si può dire riuscito, sebbene riserve se ne possano fare tante. In genere nelle questioni disputate l'A. prende posizione pronunziandosi per l'una o per l'altra delle ipotesi, ma senza addentrarsi troppo nel merito, stando cioè alla superficie come sembra richiedere il carattere istituzionale del lavoro.

Auguriamo che la critica si manifesti benigna e che il pregevole volume abbia grande diffusione e susciti qualche imitatore che perfezioni il metodo ed offra altro materiale, perlomeno altrettanto prezioso.

D. AGOSTINO PUGLIESE

FELIX M. CAPPELLO S. J., *De Sacramentis*.
Vol. II. *De Poenitentia*, Taurini, Marietti,
1944, pp. XI-783.

Recensire un libro di P. Cappello non è facile. Del resto il libro non è nuovo e basterà forse cenno a modo di segnalazione. Questa quarta edizione, mentre dimostra il valore del Maestro e l'apprezzamento che il pubblico interessato dà all'opera sua, si presenta aggiornata con la dottrina, la giurisprudenza e la legislazione in